

**QIRAAT MUTAWATIR DAN KESANNYA KEPADA HUKUM FIQH:
KAJIAN PENGETAHUAN DAN PENDEDAHAN DALAM
KALANGAN ILMUWAN ISLAM
DI TERENGGANU**

MOHD A'TARAHIM BIN MOHD RAZALI

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

ABSTRAK

Qiraat Mutawatir adalah antara disiplin ilmu al-Quran yang mempunyai pertalian rapat dengan pelbagai disiplin ilmu Islam, termasuklah fiqh. Impak ilmu ini ternyata amat dominan dalam menentukan perbezaan pola dan corak hukum Fiqh Islami dalam kalangan Fuqaha'. Begitupun kedapatan sebahagian dari ilmuan Islam kurang memberi perhatian terhadap pengaruh ilmu *Qiraat* pada hukum fiqh. Akibatnya mereka kurang berupaya merungkai beberapa kekeliruan dan kesamaran mengenai ilmu *Qiraat* itu sendiri pada fiqh. Justeru, objektif kajian ini adalah menganalisis pengetahuan dan pendedahan para ilmuwan Islam di negeri Terengganu terhadap impak ilmu *Qiraat* pada hukum fiqh. Kajian ini melibatkan gabungan antara metode kualitatif dan kuantitatif. Maklumat dan data dikumpulkan melalui kajian kepustakaan, pemerhatian ikut serta, temubual dan edaran soal selidik. Himpunan maklumat dan data-data yang diperolehi dianalisis secara deskriptif, induktif, deduktif dan komparatif bagi mengenengahkan beberapa solusi terpenting demi menjana pengetahuan *Qiraat* secara holistik kepada sasaran. Kajian mendapati bahawa ilmu *Qiraat* adalah salah satu sumber utama dalam penentuan hukum fiqh Islam. Ia amat mempengaruhi pola perbincangan para ilmuan Islam dalam bidang *Qiraat* serta fiqh dan mazhab-mazhabnya sejak awal lagi. Kajian turut mendapati bahawa pengetahuan dan pendedahan terhadap timbal-balas antara ilmu *Qiraat* dan fiqh dalam kalangan ilmuan Islam di Terengganu masih berada pada tahap sederhana. Implikasi kajian ini menunjukkan bahawa usaha secara bersistematik dan berterusan perlu dilakukan demi memastikan pengetahuan dan pemahaman dalam kalangan ilmuan Islam di negeri Terengganu terhadap kaitan dan kesan antara ilmu *Qiraat* dan Fiqh dapat dipertingkatkan pada masa yang akan datang.

ABSTRACT

Qiraat Mutawatir is among one of the disciplines in the study of Qur'an. It is also deeply related to other Islamic disciplines. In Fiqh (Islamic jurisprudence), *Qiraat* has brought significant impact among the Fuqaha' (jurists) in shaping and determining matters related to Islamic Fiqh. Despite its importance, it is found that many Islamic scholars have overlooked the influence of *Qiraat* in Fiqh and thus lack the ability to elucidate several vague and ambiguous matters of *Qiraat* and its relation to Fiqh. The objective of this study is therefore to analyse the depth of familiarity and knowledge that Islamic scholars in Terengganu have on the impact of *Qiraat* in Fiqh. This study is both qualitative and quantitative. Data was gathered from library research, observations, interviews and surveys. These were analysed descriptively, inductively, deductively and comparatively so as to offer several important solutions that could promote *Qiraat* knowledge holistically. The results show that *Qiraat* is one of the main sources of determining Fiqh. It has also significantly shaped the discussions among Islamic scholars in *Qiraat*, Fiqh and their respective madzhabs. The findings also reveal the lack of knowledge and exposure that Islamic scholars in Terengganu have regarding the relationship of *Qiraat* and Fiqh. The implication of this study reveals that there is a need to improve the level of knowledge among Islamic scholars in Terengganu regarding the relationship and the impact of *Qiraat* on Fiqh. This should be accomplished systematically and continuously in the future.

PENGHARGAAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين، و الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و المرسلين، وعلى آله و صحبه أجمعين،
أما بعد،

Segala puji-pujian bagi Allah daku dahului kata-kata ini, selawat dan salam ke atas junjungan Nabi Muhammad *ṣallā Allāh ‘alayhi wa sallam*, keluarga serta para sahabat (r.a), tabiin dan para salaf al-salih serta kepada para ulama yang memperjuangkan agama Islam yang suci ini.

Menerusi kesempatan yang terbatas ini, pengkaji ingin merakamkan ucapan jutaan penghargaan Prof. Dato’ Dr. Haji Mohd Yakub@Zulkifli bin Haji Mohd Yusoff selaku penyelia kepada tesis ini kerana telah banyak memberikan nasihat, bimbingan, teguran dan semangat kepada pengkaji sepanjang usaha pengkaji menyempurnakan tesis ini. Semoga Allah memanjang serta memberkati usia beliau untuk terus mencurahkan ilmu dan khidmat bakti kepada warga UM, khususnya dan kepada masyarakat dan ummah, umumnya. Tidak keterlaluan pengkaji katakan di sini, beliau umpama cahaya yang menerangi kegelapan malam.

Penghargaan yang sarat dengan makna-makna yang tidak terungkap dengan bicara lisan dikhususkan buat guru-guru pengkaji, *mu‘allim*, *mu‘addib* dan *murabbi* yang mulia, Prof. Dr. Zulkifli bin Manaf, Prof. Dr. Engku Ahmad Zaki bin Engku Alwi, Prof. Madya Dr. Engku Muhammad Tajuddin bin Engku Ali (Dekan FKI), Prof. Madya Dr. Wan Yusof bin Wan Chik, Dr. Berhanuddin bin Abdullah, Dr. Saidi bin Mohd, Dr. Syarifah Nor Shah Bani bin Bidin, Dr. Normadiyah binti Daud, Dr. Khairul Anuar bin Mohamad al-Bakri, Ustaz Mohd Ali bin Yusuf, Ustaz Muhad bin Bidin al-Hafiz, Ustaz Daud bin Ismail al-Fatani, Ustaz Tarmizi bin Toha dan ramai lagi yang senantiasa membimbing pengkaji dengan mutiara ilmu dan hikmah sepanjang pengajian ini. Semoga Allah melengkapkan azam dan cita-cita yang kudus itu melalui kejujuran mereka terhadapNya.

Setinggi-tinggi penghargaan dan terima kasih teristimewa yang tidak terhingga juga pengkaji persembahkan, khusus buat bonda tercinta Allahyarhamah

Fatimah@Hasmah binti Mohamad dan ayahanda Mohd Razali bin Jaafar - walaupun tidak berkesempatan menanti kejayaan pengkaji - yang dikasihi kerana sekian lama telah berjerih payah mencurahkan kasih sayang, didikan dan doa keberkatan kalianlah impian anakanda menghabiskan pengajian ini terlaksana dengan jaya.

Juga buat isteri tercinta, Wan Maznah binti Wan Yusuf yang sangat mengerti dan turut sama berkongsi meredah keperitan dengan segenap 'lautan' kesabaran beliau bersama-sama anak-anak tersayang Muhammad Afifuddin, Nur Fathma Az-Zehra', Nur Maryam An-Najwa dan Muhammad Ilyash Shafi' serta kelahiran baru Nur Khuzairy Alym yang selama ini menjadi sumber inspirasi, penyejuk mata dan penawar hati pengkaji di medan perjuangan akademik ini. Semoga Allah mengurniakan kesejahteraan dan kebahagiaan buat kami sekeluarga di dunia dan akhirat.

Akhirnya, penghargaan juga pengkaji tujukan buat adik-beradik seisi keluarga pengkaji, Abang Kamal sekeluarga - sentiasa dalam ingatan pengkaji dan sahabat-sahabat yang membantu secara langsung atau tidak langsung - Ayohku, Kulah, Pok Sheh dan Kusof - semoga Allah mengurniakan sebaik-baik ganjaran kepada kita semua, sokongan moral dan gelak tawa kalian tersemat dalam hati ini, juga pihak UM terutama kakitangan Jabatan al-Quran Dan al-Hadith, Perpustakaan UM, UniSZA yang banyak membantu dalam penyediaan tesis ini. Semoga kalian mendapat ganjaran bahkan digandakan lagi oleh Allah dengan seadanya. *Āmīn*. Sekian.

Mohd A'Tarahim bin Mohd Razali
Jabatan al-Quran Dan al-Hadith
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
Hp: 0194171560/019-9231215
Email: atarahim@unisza.edu.my

11 Zulkaedah 1437
(15 Ogos 2016)

JADUAL KANDUNGAN

KANDUNGAN	HALAMAN
ABSTRAK	iii
ABSTRACT	iv
PENGHARGAAN	
JADUAL KANDUNGAN	
SENARAI JADUAL	
SENARAI GAMBAR RAJAH	
SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN	
SENARAI TRANSLITERASI	
BAB 1: PENDAHULUAN	
1.1 Pengenalan	1
1.2 Permasalahan Kajian	2
1.3 Soalan Kajian	13
1.4 Objektif Kajian	14
1.5 Kepentingan Kajian	14
1.6 Skop Kajian	15
1.7 Definisi Dan Rasional Tajuk	15
1.8 Signifikan Kajian	19
1.9 Tinjauan Literatur	20
1.10 Metodologi Kajian	24
1.11 Sistematika Kajian	29
BAB 2: SEJARAH PERKEMBANGAN <i>QIRAAT</i> DAN PENERIMAANNYA SEBAGAI MUTAWATIR	
2.1 Pendahuluan	30
2.2 Pentakrifan al-Quran, <i>Sab'at al-Aḥruf</i> , <i>Qiraat</i> Dan <i>al-Qurra'</i>	31
2.2.1 Al- Quran Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi	31

2.2.2	<i>Sab'at al-Aḥruf</i> Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi	38
2.2.3	<i>Al-Qiraat</i> Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi	52
2.2.4	<i>Al-Qurra'</i> Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi	56
2.3	Ulasan Perkaitan Antara <i>Al-Quran, Sab'at al-Aḥruf, Qiraat Dan Qurra'</i>	58
2.3.1	Perkaitan Antara <i>al-Quran, Sab'at al-Aḥruf Dan Qiraat</i>	58
2.3.2	Penggunaan Lafaz <i>Qurra'</i> dan Terminologi	66
2.3.3	Hikmah Penurunan <i>Al-Quran Dengan 'Aḥruf Sab'ah'</i> Dan Kepentingan Kepelbagaian <i>Qiraat</i>	68
2.4	Evolusi Perkembangan Ilmu <i>al-Qiraat</i>	69
2.4.1	<i>Qiraat</i> Pada Zaman Nabi s.a.w	71
2.4.2	<i>Qiraat</i> Pada Zaman Sahabat	74
2.4.3	Dan Selepas Tabiin	76
2.5	Penerimaan <i>Qiraat</i> Sebagai Mutawatir	83
2.5.1	Sejajar Dengan Bahasa Arab	84
2.5.2	Mengikut Rasm Mushaf Uthmani	97
2.5.3	Sanad Mutawatir Dan Sahih	105
2.6	Kesimpulan	115

BAB 3: QIRAAT MUTAWATIR DAN KESANNYA KEPADA HUKUM FIQH

3.1	Pendahuluan	118
3.2	Definisi Fiqh Islami	
3.2.1	Fiqh Islami dari Sudut Bahasa	121
3.2.2	Fiqh Islami: Perkembangan Sebelum, Permulaan dan Selepas Islam	123
3.3	Pengkategorian Perbezaan Pada <i>Qiraat</i> Dan Fiqh	
3.3.1	Pengkategorian Khilaf Pada <i>Qiraat</i>	125
3.3.2	Pengkategorian Khilaf Pada Fiqh	128
3.3.3	Perbezaan Antara Khilaf ' <i>Farsh al-Huruf</i> ' Pada <i>Qiraat</i> Dan Khilaf Hukum Pada Fiqh	128
3.3.4	Faktor Sebab-Sebab Khilaf Pada <i>Qiraat</i> Dan Khilaf Pada Fiqh	131
3.3.5	<i>Tawjih</i> Dalam Ilmu <i>Qiraat</i>	132
3.4	Peranan Dan Kesan <i>Qiraat</i> Dalam Mencorakkan Fiqh Mazhab Empat	
3.4.1	<i>Qiraat</i> Menyerlahkan Kepelbagaian Bacaan dan Keanjalan Hukum Fiqh Yang Harmoni Dalam Bermazhab.	134
3.4.2	<i>Qiraat</i> Menambahkan Percambahan Ilmu Fiqh kalangan Fuqaha'	136
3.4.3	<i>Qiraat</i> Meningkatkan Pemahaman Dalam Ayat-ayat Fiqh	136

3.5 Pengertian <i>Farsh al-Huruf</i> Dan <i>Usul Qiraat</i>	137
3.6 Perbandingan Bentuk-bentuk Qiraat Berdasarkan <i>Farsh al-Huruf</i> Dalam Ayat-ayat Fiqh	139
3.6.1 Faktor-Faktor Kesan Qiraat Yang Membawa Kepada Perubahan Makna Dan Hukum Fiqh.	140
3.6.2 Bahagian Yang Membawa Kesan Kepada Peluasan Makna Pada Fiqh	141
3.6.2.1 Permasalahan Pemberian Mut'ah Kepada Isteri	141
3.6.2.2 Permasalahan Penetapan Waktu Qiyamul lail	144
3.6.2.3 Permasalahan Pelaksanaan Sumpah Lian	148
3.6.2.4 Permasalahan Muamalah Riba	152
3.6.3 Bahagian Yang Membawa Kesan Perbezaan Hukum Fiqh Kalangan Fuqaha	157
3.6.3.1 Permasalahan Pengambilan Maqam Ibrahim a.s sebagai Tempat Solat	157
3.6.3.2 Permasalahan Tempoh Ketetapan Haid Sebelum Bersetubuh	161
3.6.3.3 Permasalahan Aturan Pengambilan Wuduk	169
3.6.3.4 Permasalahan Wuduk Yang Terbatal Disebabkan Bukan Mahram	178
3.7 Perkaitan Qiraat Dan Kesannya Kepada Hukum fiqh dalam Kalangan Fuqaha Mazhab Empat	188
3.7.1 Gambarajah Keselarian Hukum Fiqh Berdasarkan Kepelbagaian <i>Qiraat</i>	190
3.7.2 Penghuraian Perbezaan Bentuk <i>Qiraat</i> , Peranan, Perkaitan Dan Kesannya Kepada Hukum Fiqh	194
3.7.3 Perkaitan Bacaan <i>Qiraat</i> Yang Diamalkan Fuqaha Dengan Hukum Fiqh Yang Diinstibatkan.	203
3.8 Kesimpulan	212

BAB 4: PERKEMBANGAN ILMU *QIRAAT* DAN KELAHIRAN ILMUWAN ISLAM DI TERENGGANU

4.1 Pengenalan	214
4.2 Perkembangan Islam Seiringan Dengan Ilmu <i>Qiraat</i>	214
4.2.1 Sejarah Kemasukan Islam Di Terengganu	218
4.2.2 Perkembangan Ilmu Agama Di Terengganu	222
4.3 Penghayatan Agama Dalam Masyarakat Islam Terengganu Khususnya al-Quran	225
4.3.1 Tradisi Pengajian al-Quran Yang Diterapkan Dalam Masyarakat	228

4.3.2	Penekanan Pengajian Ilmu al-Quran Dalam Kalangan Masyarakat Islam Terengganu	230
4.4	Terengganu Dan Pusat Tradisi Pengajian Ilmu <i>Qiraat</i>	233
4.4.1	Pengajian Tidak Formal	235
4.4.2	Pengajian Secara Formal	243
4.4.3	Populasi Ilmuwan Islam Di Masjid, Jabatan Agama, Sekolah Agama, Institut Dan Institusi Pengajian Di Terengganu	258
4.4.4	Kesimpulan	259
4.5	Perkembangan Ilmu <i>Qiraat</i> Di Malaysia Secara Umum Dan Di Terengganu Secara Khusus	260
4.5.1	Perkembangan Ilmu <i>Qiraat</i> Di Malaysia Secara Umum	261
4.5.2	Perkembangan Ilmu-ilmu Berkaitan <i>Qiraat</i> Di Institusi Pengajian Tinggi	265
4.5.3	Perkembangan Ilmu <i>Qiraat</i> Di Terengganu Secara Khusus	269
4.5.4	Ulasan Perkembangan Dan Pembangunan Pengajian al-Quran Dan <i>Qiraat</i> Di Terengganu	274
4.6	Pengajian <i>Qiraat</i> Di Institusi Pengajian Terengganu	278
4.6.1	Penawaran subjek <i>Qiraat</i> Peringkat Sijil Shahadah Dan Diploma Di Institut al-Quran Di Marang (IQT)	279
4.6.2	Penawaran Subjek <i>Qiraat</i> Peringkat Diploma Di Institut Pengajian Islam (INSPI) di Kemaman	281
4.6.3	Penawaran Subjek <i>Qiraat</i> Peringkat Diploma Dan Ijazah Di UniSZA, Kuala Terengganu	282
4.6.4	Ulasan Penawaran Kursus Yang Ditawarkan	283
4.7	Kelahiran Ilmuwan Islam Dan Masakini	286
4.7.1	Sumbangan Ilmuwan Islam Dalam Perkembangan <i>Qiraat</i>	287
4.7.2	Ke Arah Pemantapan Melahirkan Ilmuwan Islam Dalam Ilmu <i>Qiraat</i>	289
4.8	Kesimpulan	294

BAB 5: ANALISIS PENGETAHUAN *QIRAAT MUTAWATIR* KEPADA HUKUM FIQH DAN PENDEDAHANNYA DALAM KALANGAN ILMUWAN ISLAM DI TERENGGANU

5.1	Pengenalan	297
5.2	Tatacara Kajian Lapangan	299
5.2.1	Prosedur Edaran Soal Selidik	301
5.2.2	Tempat Dan Sampel Kajian	302
5.3	Analisis Soal Selidik	303
5.3.1	Analisis Data Demografi Responden	304
5.3.1.1	Jantina	305
5.3.1.2	Umur	306

5.3.1.3 Pengkhususan Pengajian	306
5.3.1.4 Institusi Pengajian	308
5.3.1.5 Tahap Pengajian Tertinggi	309
5.3.1.6 Bidang Pekerjaan	309
5.3.1.7 Tempoh Perkhidmatan	310
 5.4 Analisis Tahap Pengetahuan Responden Dalam Ilmu <i>Qiraat</i>	 311
5.4.1 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Epistemologi <i>Qiraat</i>	315
5.4.2 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Khilaf <i>Qiraat</i>	320
5.4.3 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Perkaitan <i>Qiraat</i>	326
5.4.4 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Kesan <i>Qiraat</i> Pada Hukum Fiqh	330
5.4.5 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Pertalian Bacaan <i>Qiraat</i> Fuqaha Pada Hukum Fiqh	336
 5.5 Analisis tahap Pendedahan Responden Dalam Ilmu <i>Qiraat</i>	 344
5.5.1 Tahap Pendedahan Responden Mengenai Cara Perolehan Ilmu <i>Qiraat</i>	346
5.5.2 Tahap Pendedahan Responden Mengenai Maklumat <i>Qiraat</i>	349
5.5.3 Tahap Pendedahan Responden Berkaitan Aspek Khilaf, Peranan, Perkaitan Dan Pertalian <i>Qiraat</i> Pada Ilmu Fiqh	352
5.5.4 Tahap Pendedahan Ilmuwan Islam Tentang <i>Qiraat</i>	356
 5.6 Hubungan Antara Faktor Demografi Dengan Pengetahuan Dan Pendedahan Dengan Pengetahuan Dan Pendedahan Dari aspek Perkaitan dan Kesan <i>Qiraat</i> Kepada Hukum Fiqh (Annova)	 359
5.6.1 Takhasus Pengajian	360
5.6.2 Tahap Pengajian	367
 5.7 Faktor Kekeliruan Dan Cara Penyelesaian	 373
5.8 Kesimpulan	380

BAB 6: RUMUSAN DAN CADANGAN

6.1 Pengenalan	382
6.1.1 Rumusan berkaitan disiplin ilmu <i>Qiraat</i>	382
6.1.2 Rumusan Berkaitan Intipati Ilmu <i>Qiraat</i>	383
6.1.3 Rumusan Berkaitan Perkembangan <i>Qiraat</i> di Terengganu Dan Pendedahannya.	384
6.1.4 Rumusan Berkaitan Analisis Data Pengetahuan Dan Pendedahan Berkaitan <i>Qiraat</i>	387
 6.2 Sumbangan Atau Penemuan Baharu Kajian	 389
6.2.1 Sumbangan Atau Penemuan Baru Terhadap Pada Disiplin Ilmu	389
6.2.2 Sumbangan Atau Penemuan Baru Terhadap Penuntut Ilmu	390

Dan Komuniti Ilmuwan Islam

6.3	Saranan Atau cadangan	391
6.4	Kesimpulan	402
RUJUKAN		404
LAMPIRAN A		424
LAMPIRAN B		426
LAMPIRAN C		433

SENARAI JADUAL

- Jadual 3.1: Jadual Bacaan *Qiraat*, Perkaitan, Peranan Dan Keselarian Perbezaan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh Islami
- Jadual 3.2: Contoh-contoh *Qiraat* Pada Ayat Quran Fiqhiyyah Yang Membawa Implikasi Pada Hukum Fiqh
- Jadual 3.3: Contoh-contoh *Qiraat* Pada Ayat Quran Fiqhiyyah Yang Tiada Implikasi Pada Hukum Fiqh
- Jadual 3.4: Perkaitan Bacaan *Qiraat* Yang Diamalkan Fuqaha Dengan Hukum Fiqh Yang Diinstibatkan
- Jadual 4.2: Keluasan Negeri Terengganu Mengikut Daerah
- Jadual 4.3: Jumlah Penduduk Terengganu Mengikut Daerah
- Jadual 4.4: Jumlah Penduduk Terengganu Mengikut Etnik
- Jadual 4.5: Jumlah Masjid Utama Di Terengganu
- Jadual 4.6: Senarai Sekolah Agama Yang Terdapat Di Terengganu
- Jadual 4.7: Senarai Imtiaz Yang Terdapat Di Terengganu
- Jadual 4.8 : Jadual Populasi Ilmuwan Islam Di Terengganu
- Jadual 4.9: Subjek Qiraat Ilmi Shahadah Tahfiz al-Quran (Sijil) di IQT
- Jadual 4.10: Penawaran Penawaran Kursus Pengajian Teras (*Qiraat*) Diploma IQT
- Jadual 4.11: Penawaran Kursus Syukbah *Qiraat* Diploma Tahfiz al-Quran Wal Qiraat IQT
- Jadual 4.12: Penawaran Kursus *Qiraat* Bagi Program Diploma Dakwah INSPI
- Jadual 4.13: Penawaran Subjek Dan Kursus Berkaitan *Qiraat*.
- Jadual 4.14: Penawaran Kursus *Qiraat* Program Diploma UniSZA
- Jadual 4.15 : Penawaran Kursus *Qiraat* Bagi Program Sarjana Muda al-Quran & al-Sunnah (*Qiraat*)
- Jadual 5.1: Jantina
- Jadual 5.2 : Kategori Umur
- Jadual 5.3 : Pengkhususan Pengajian
- Jadual 5.4: Tempat Pengajian
- Jadual 5.5: Tahap Pendidikan
- Jadual 5.6: Sektor Pekerjaan
- Jadual 5.7: Tempoh Perkhidmatan
- Jadual 5.8: Interpretasi skor min pengetahuan tentang pengetahuan kalangan Ilmuwan Islam Mengenai *Qiraat*
- Jadual 5.9 : Jadual Taburan Skor Min Dan Sisihan Piawai Bagi Lima Indikator
- Jadual 5.10: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Epistimologi *Qiraat*
- Jadual 5.11: Jadual Peratusan Dan Kekerapan Tahap Pengetahuan Epistimologi Berkaitan *Qiraat*
- Jadual 5.12: Interpretasi Compute Min_Pengetahuan Berkaitan Epistimologi *Qiraat*
- Jadual 5.13: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Khilaf *Qiraat*
- Jadual 5.14: Jadual Peratusan Dan Kekerapan Tahap Pengetahuan Tentang Khilaf *Qiraat*
- Jadual 5.15: Interpretasi Compute Min_Pengetahuan Berkaitan Khilaf *Qiraat*
- Jadual 5.16: Tahap Pengetahuan Tentang Peranan *Qiraat*

- Jadual 5.17: Interpretasi Compute Min Pengetahuan Berkaitan Peranan *Qiraat*
- Jadual 5.18: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Perkaitan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh
- Jadual 5.19 : Tahap Pengetahuan Perkaitan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh
- Jadual 5.20: Interpretasi Compute Min_Pengetahuan Perkaitan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh
- Jadual 5.21: Skor Min Dan Sisihan Piawai Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh
- Jadual 5.22: Tahap Pengetahuan Tentang Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh
- Jadual 5.23: Interpretasi Compute Min_Pengetahuan Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh
- Jadual 5.24: Taburan Skor Min Dan Sisihan Piawai Item-Item Dalam Bahagian III
- Jadual 5.25: Taburan Min Bagi Item-item Cara Perolehan Ilmu
- Jadual 5.26: Pendedahan Cara Perolehan Responden Berkaitan *Qiraat*
- Jadual 5.27: Taburan Min Bagi Item-item Cara Perolehan Ilmu
- Jadual 5.28: Pendedahan Maklumat *Qiraat* Pada Kalangan Ilmuwan Islam
- Jadual 5.29: Taburan Min Bagi Item-Item Berkaitan Aspek Khilaf, Peranan Dan Pertalian *Qiraat* Pada Ilmu Fiqh
- Jadual 5.30: Tahap Pendedahan Aspek Khilaf, Peranan, Perkaitan Dan Pertalian *Qiraat* Pada Ilmu Fiqh
- Jadual 5.31: Taburan Min Bagi Item-Item Berkaitan Pendedahan Ilmuwan Islam Tentang *Qiraat*
- Jadual 5.32: Jadual Tahap Pendedahan Ilmuwan Islam Tentang *Qiraat*
- Jadual 5.33: Perbezaan Pengetahuan Dan Pendedahan Responden Berdasarkan Takhasus Pengajian
- Jadual 5.34: Perbezaan Pengetahuan dan Pendedahan Bagi Setiap Bidang Takhasus Pengajian
- Jadual 5.35: Perbezaan Pengetahuan Dan Pendedahan Responden Berdasarkan Tahap Pengajian
- Jadual 5.36: Perbezaan Pengetahuan dan Pendedahan Bagi Setiap Tahap Pengajian
- Jadual 5.37: Faktor Utama Kekeliruan Menyebabkan Kekeliruan Mengenai *Qiraat Mutawatirah* Terutama Perkaitannya Pada Hukum Fiqh.
- Jadual 5.38: Peratusan Dan Kekerapan Kalangan Ilmuwan Islam Tidak Memahami Pertalian Antara al-Quran, *Sab'ah al-Ahruf* dan *Qiraat*.
- Jadual 5.39: Peratusan Dan Kekerapan kalangan Ilmuwan Islam Tidak Mengetahui Perkaitan *Qiraat* Pada Disiplin Ilmu Islam Yang Lain
- Jadual 5.40: Peratusan Dan Kekerapan Kalangan Ilmuwan Islam Tidak Mengetahui Peranan Sebenar *Qiraat* Pada Hukum Fiqh.
- Jadual 5.41: Peratusan Dan Kekerapan kalangan Ilmuwan Islam Tidak Mengetahui Perkaitan Sebenar Antara *Qiraat* Yang Dibaca Fuqaha Dengan Hukum Fiqh Dalam Mazhab.

Jadual 5.42: Anda bersetuju bahawa perlu dilakukan suatu perubahan holistik dalam pengajaran dan pembelajaran *Qiraat* di setiap tahap pengajian.

Jadual 5.43: Anda bersetuju perlu diwujudkan sebuah institusi khusus ataupun pusat penyelidikan khas, bertanggungjawab melakukan penyelidikan dan kajian demi mengembangkan ilmu al-Quran terutama *Qiraat*.

University of Malaya

SENARAI GAMBAR RAJAH

Gambar Rajah 3.1: Peranan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh

Gambar Rajah 3.2: Urutan Perkaitan Antara *Qiraat*, *Qurra* Dengan Fiqh Fuqaha

Gambar Rajah 4.1: Peta Negeri Terengganu

Gambar Rajah 4.2: Perkembangan Dan Pembangunan Pengajian al-Quran Dan *Qiraat* Di Terengganu

Gambar Rajah 5.1: Pengetahuan Perkaitan *Qiraat* Dengan Ilmu Islam Lain Dari Aspek Takhasus Pengajian

Gambar Rajah 5.2: Pengetahuan Kesan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh Dari Aspek Takhasus Pengajian

Gambar Rajah 5.3: Pendedahan Cara Perolehan Ilmu *Qiraat* Dari Aspek Takhasus Pengajian

Gambar Rajah 5.4: Graf Pengetahuan Perkaitan *Qiraat* Dengan Ilmu Islam Lain Dari Aspek Tahap Pengajian.

Gambar Rajah 5.5: Graf Pengetahuan Kesan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh Dari Aspek Tahap Pengajian.

Gambar Rajah 5.6: Graf Pendedahan Cara Perolehan Ilmu *Qiraat* Pada Hukum Fiqh Dari Aspek Tahap Pengajian.

SENARAI TRANSLITERASI

a. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	'	تأليف	Ta' līf
ب	B	بيروت	Bayrūt
ت	T	تعليم	Ta' līm
ث	Th	ثورة	Thawrah
ج	J	جماعة	Jamā' ah
ح	H	حديث	Ḥadīth
خ	Kh	خلدون	Khaldūn
د	D	دار	Dār
ذ	Dh	ذيات	Dhiyād
ر	R	رسالة	Risālah
ز	Z	زيارة	Ziyārah
س	S	سيرة	Sīrah
ش	Sh	شريف	Sharīf
ص	Ṣ	صف	Ṣaf
ض	Ḍ	ضابط	Ḍābit
ط	Ṭ	طارق	Ṭāriq
ظ	Ẓ	ظلال	Ẓilāl
ع	'	عهد	'Ahd
غ	Gh	غاية	Gḥāyah
ف	F	فكر	Fikr
ق	Q	قصور	Qusūr
ك	K	كتاب	Kuttāb
ل	L	لسان	Lisān
م	M	مسجد	Masjid
ن	N	نظرية	Nazariyyah
و	W	وصل	Waṣala

b. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
اَ	A	قانت	Qanata
اِ	I	شرب	Shariba
اُ	U	جمع	Jumi'a

c. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
أ / إ	Ā	أحيأ	Bāb/Iḥyā'
ي	Ī	تجدید	Tajdīd
و	Ū	علوم	'Ulūm

d. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	Aw	قول	Qawl
ي	Ay	غير	Ghayr
ي	iyy / ī	عربي	'Arabiyy atau 'arabī (di akhir kalimah)
و	uww / ū	عدو	'Aduww atau 'adū (di akhir kalimah)

Catatan: Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan Melayu dieja mengikut perkataan bahasa Melayu seperti

perkataan ulama, ilmiah, hadith dan lain-lain. Penulisan tesis ini dibuat berpandukan panduan penulisan terkini 2015 yang di keluarkan oleh Universiti Malaya.

University of Malaya

SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN

KEPENDEKAN		
No	Kependekan	Kepanjangan
1	a.s	‘Alayh Salam
2	bil.	Bilangan
3	c.	Cetakan
4	Dr.	Doktor
5	ed.	Edit
6	et. Al	Lain-lain pengarang bersama
7	Hij	Hijrah
8	h.	halaman
9	Ibid.	Ibedm, rujukan pada tempat yang sama
10	j.	Jilid/juzuk
11	op.cit.	Opera Citato, dalam karya yang dirujuk sebelumnya
12	r.a	Radiya Allah ‘Anh/‘Anha
13	S.A.W	Salla Allah Alayh Wa Sallam
14	S.W.T	Subhanahu wa Ta‘ala
15	t.t	Tanpa tahun
16	t.t.p	Tanpa tempat penerbit
17	Terj	Terjemahan
18	W.	Wafat
19	no.hadith	Nombor hadith
20	Jum.Hadith	Jumlah Hadith
21	Per.Mut	Perkataan Mutashabihat
22	Jum.Had	Jumlah Hadith
23	Bil.Had	Bilangan Hadith
24	UniSZA	Universiti Sultan Zainal Abidin
25	UMT	Universiti Malaysia Terengganu

26	UKM	Universiti Kebangsaan Malaysia
27	UIAM	Universiti Islam Antarabangsa
28	USIM	Universiti Sains Islam Malaysia
29	UNSIQ	Universitas Sains Ilmu Al-Quran
30	KUSZA	Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin
31	KUIS	Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor
32	KUIN	Kolej Universiti Insaniah
33	IQT	Institut al-Quran Terengganu
34	IIQ	Institut Ilmu Al-Quran
35	IPTIQ	Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran
36	PIQ	Pesantren Ilmu Al-Quran
37	MTANT	Maahad Tahfiz al-Quran Negeri Terengganu
38	MARPA	Markaz Pengajian Agama Islam
39	JHEAT	Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu
40	YIT	Yayasan Islam Terengganu
41	JAKIM	Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
42	DHK	Dewan Hufaz Kebangsan

BAB 1: QIRAAT MUTAWATIR DAN KESANNYA KEPADA HUKUM FIQH: KAJIAN PENGETAHUAN DAN PENDEDAHAN DALAM KALANGAN ILMUWAN ISLAM DI TERENGGANU

1.1 Pengenalan

Al-Qur'an merupakan pedoman umat Islam yang mengandungi seribu petunjuk dan tuntunan komprehensif yang dapat mengatur kehidupan manusiawi di dunia dan akhirat. Ia merupakan kitab samawi yang unik di mana struktur, susunan dan kandungannya adalah wahyu Ilahi yang terpelihara dan terjamin sepanjang zaman. Pertalian hubungan antara al-Qur'an, *Sab'at al-Aḥruf* dan *Qiraat* kelihatan begitu utuh hingga memperlihatkan peri pentingnya dalam disiplin ilmu Islam yang lain. Al-Qur'an merupakan anugerah agung nabi S.A.W. yang diturunkan kepada baginda untuk disampaikan kepada seluruh umatnya. Sejarah pernah merakamkan berlaku perselisihan dalam periwayatan al-Qur'an yang disampaikan pada peringkat awal berdasarkan *Sab'at al-Aḥruf* namun para sahabat r.a. masih dapat menjaga dengan sebaiknya melalui seliaan oleh nabi S.A.W.¹ Begitulah juga berlaku kecelaruan berkenaan kerana lambakan variasi bacaan-bacaan al-Qur'an yang diriwayatkan baik pada zaman generasi para sahabat, tabiin dan selepas tabiin. Walau bagaimanapun, al-Qur'an itu masih utuh pemeliharaannya di bawah seliaan insan-insan terpilih iaitu kalangan para ulama *Qiraat* yang lahir di setiap generasi tatkala berlakunya bibit-bibit permasalahan berkenaan. Mereka memainkan peranan yang besar dalam menangangnya.²

¹. Muhammad bin 'Ismā'il al-Bukhārī, "Saḥīḥ al-Bukhārī, dalam *Al-Jāmi' al-Musnad al-Saḥīḥ al-Mukhtaṣar min 'Umur Rasulullah S.A.W wa Sunannihi wa 'Ayyamihi, Saḥīḥ al-Bukhārī: al-Kutub al-Sittah*, ed. Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir (Dār Thauqī al-Najah) 974 (Kitab Faḍā'il al-Qur'an, Bāb 'Anzala al-Qur'an 'ala Saba'ah 'Aḥruf, no. hadith 4992). Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Naysābūrī, *Saḥīḥ Muslim, Kitab Solat al-Musafirin wa Qasruhā , Bāb Bayān 'Anna al-Qur'ān 'ala Sab'ah 'Aḥruf*, ed. Muhammad Fu'ad Abdul Baqī, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), 561, (, no.hadith 820). Sila rujuk kewaridan *al-Aḥruf al-Sab'ah* dalam *Panduan membaca al-Qur'an Rasm Uthmani dan Kelebihannya*, (Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1990), 2.

². Al-Ḥasan Bin Muhammad Abu Yasir, *al-Durrah al-Muḍiyyah fī 'Uṣūl al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah Dirāsah fī 'Uṣūl wa Tārikh al-Qurrā' al-'Asharah*, (Qunitrah, Maracco: t.p.,1994), 7-18.

1.2 Permasalahan Kajian

Urutan sejarah memperlihatkan perselisihan bacaan al-Qur'an bermula sejak zaman nabi S.A.W lagi sehingga zaman tabiin dan berakhir pada zaman Ibn al-Jazari yang berjaya mengumpulkan sepuluh *Qiraat* yang berstatus mutawatir.³ Selepas era beliau tiada lagi kedengaran permasalahan berkenaan berulang kembali sehingga di pertengahan abad ke 19 ataupun di awal permulaan abad ke 20, bibik-bibik ini muncul kembali dan ia dibawa oleh seorang orientalis yahudi yang bernama Goldziher (1850-1921) dalam kitab karangannya, *Madhāhib al-Tafsir al-Islami*. Namun seorang pemikir Islam yang bernama Abd. Halim An-Najjār dapat menjelaskan permasalahan yang dibangkitkan dan ia menjadi reda.⁴ Namun sejak akhir-akhir ini, muncul pula kesalahfahaman kalangan ilmuwan Islam mengenai pertalian dan perbezaan antara al-Qur'an, *Sab'at al-Aḥruf* dan *Qiraat*⁵ dan perkaitannya pada hukum fiqh.

Fenomena al-Qur'an sebagai mukjizat terbesar umat akhir zaman ini ternyata bagaikan magnet yang selalu menarik minat manusia untuk mengkaji dan meneliti kandungan makna dan kebenarannya. Bermula sejarah al-Qur'an yang diturunkan berdasarkan *Sab'at al-Aḥruf* ('tujuh huruf'), ia senantiasa berlegar dan menjadi polemik pengertiannya dalam kalangan ulama. Perkara ini bermula pada pengertian istilah *Sab'at al-Aḥruf* dan *Qiraat* itu sendiri. Terdapat banyak telahan yang tersendiri oleh kalangan ulama mengenai perihal berkenaan. Kekadang keadaan ini menimbulkan persepsi yang salah terhadap keberkaitan antara satu sama lain. Bahkan penerimaan *Qiraat* sebagai lafaz al-Qur'an yang diterima berlandaskan tiga rukun juga menjadi satu

³ Muhammad al-Habsh, *al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Uthmāni wa al-Aḥkām al-Syar'iyyah*. (Damsyik: Dār al-Fikr, 1999), 61.

⁴ Ignas Goldziher, *Madhāhib al-Tafsir al-Islami*, ed. 'Abd. al-Halim al-Najjār (Kaherah: Maktabah al-Khāniji, 1955), 59-60.

⁵ Nor Zatu Amni bt Mohamad, *Kertas Kerja: Al-Aḥruf al-Sab'ah dan Seni Bacaan al-Qur'ān: Satu Kajian Perbandingan*, (Seminar Wahyu Asas Tamadun Swat 2011 Universiti Sains Islam Malaysia, 2011), 1

kekeliruan sekiranya tidak dijelaskan sebaiknya kepada mereka.⁶ Malah korelasinya dengan disiplin ilmu Islam lain terutama pada ilmu fiqh dilihat amat terbatas, jarang diketahui dan sukar difahami oleh kalangan ilmuwan Islam.

Walaupun para ulama telah mendefinisikan sebaiknya namun kelihatan ia masih menimbulkan persoalan demi persoalan kalangan masyarakat hatta para ilmuwan sehingga menatijahkan satu persepsi dan tanggapan yang salah terhadap disiplin ilmu. Tidak kurang pula terdapat kalangan masyarakat ilmuwan yang menganggap bahawa *Qiraat* yang tujuh itu adalah *Sab'at al-Aḥruf*.⁷ Tanggapan sebegini menurut jumhur ulama adalah suatu yang tidak berasas sama sekali dan merupakan pendapat yang lemah.⁸ Melalui hasil kajian yang dibuat menunjukkan bahawa tahap pengetahuan dan penguasaan *Qiraat* kalangan masyarakat ilmuwan berada pada tahap yang membimbangkan dan harus diperjelaskan seadanya agar jajaran ilmu ini dapat difahami dan berada pada landasannya.⁹

⁶. Ini berdasarkan pengalaman pengkaji sendiri semasa menyambung pengajian di peringkat sarjana di sebuah IPTA, kebetulan pengkaji membentangkan satu kertas kerja berkaitan *Qiraat* dalam sesi diskusi bersama rakan-rakan yang dipengerusikan oleh seorang Profesor Madya dalam bidang hadith. Sesi diskusi ini berlangsung di sebuah bilik dalam Masjid, Pusat Islam Universiti berkenaan. Dalam sesi perbincangan berkenaan, pengkaji menyatakan bahawa sesuatu *Qiraat* tidak diterima dengan hanya berdasarkan sanad sahih tetapi mesti besertakan dengan dua syarat yang lain, sebelum sempat melanjutkan penerangan, pengkaji ditegur (dengan nada yang agak keras) oleh pengerusi tersebut dan beliau tidak puas hati dengan penerangan itu dan bertanya kepada pengkaji, "Bahkan *Qiraat* sanad semuanya adalah sahih tidak dapat tidak mesti diterima seadanya sebagai al-Qur'an walaupun tanpa syarat yang lain." Bagaimana anda boleh mengatakan sedemikian?" Pengkaji menukilkan dalil daripada kata-kata imam al-Jazari dan menerangkan seadanya fakta yang termaktub sekian lama iaitu rukun tiga yang disepakati oleh ulama kepada beliau dan hadirin masa itu. Beliau terdiam sejenak dan tertarik dengan penerangan tersebut seolah-olah baru mendapat gambaran sebenar tentang bagaimana penerimaan *Qiraat*. Selepas selesai semua diskusi setiap pembentang, beliau menepuk bahu pengkaji dan mengucapkan terima kasih atas perkongsian ilmiah ini. Pengalaman ini cukup berharga bagi pengkaji kerana sekurang-kurangnya, pengkaji telah berjaya berkongsi sedikit sebanyak sesuatu yang bermakna mengenai *Qiraat* kepada golongan sasar.

⁷ Nor Zatu Amni Mohamad, *Kertas Kerja: Al-Aḥruf al-Sab'ah dan Seni Bacaan al-Qur'an: Satu Kajian Perbandingan*, (Seminar Wahyu Asas Tamadun Swat 2011 Universiti Sains Islam Malaysia, 2011), 1.

⁸. Muhammad Sha'bān Ismail, *al-Qirā'āt Aḥkamuhā wa Maṣḍaruhā*, (Kaherah, Dār al-Salām, 1999), 34, Muhammad Salim Muhaisin, *Fi Rihāb al-Qur'ān al-Karim*, (Beirut, Dār al-Jil, 1989), 237-238, Mannā' al-Qaṭṭān, *al-Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ān*, (Kaherah, Maktabah Wahbah, 159. Muhammad Sh'abān Ismail, *al-Qirā'āt Aḥkamuhā wa Maṣḍaruhā*, (Kaherah, Dār al-Salām, 1999), 34.

⁹. Zulkifli Muda dan Nizaita Omar, *Kertas Kerja: Kajian Awal Terhadap Pengetahuan Dan Tahap Penguasaan Ilmu Qiraat Di Kalangan Masyarakat Awam di Kuala Terengganu*, (Seminar Antarabangsa, al-Qur'an Dan *Qiraat* 2010). Ini adalah berdasarkan hasil kajian kedua-dua pengkaji berkenaan.

Selain itu, berlaku kritikan-kritikan mengenai keabsahan penilaian ke atas disiplin ilmu *Qiraat* di mana ia seringkali cuba dipertikaikan tentang autoritinya.¹⁰ Antaranya, polemik yang cuba ditimbulkan oleh seorang tokoh pemikir liberalisme seperti Jamal al-Banna mengenai perbezaan bacaan ini senada dengan Orientalis Barat iaitu Goldziher dalam bukunya yang berjudul *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Tokoh Barat itu pernah mengkritik al-Qur'an sebagai bacaan yang mengelirukan dan tidak tetap disebabkan terdapat pelbagai wajah *Qiraat*.¹¹ Situasi yang sebegini timbul berkemungkinan disebabkan kurang pengetahuan dan pendedahan historikal susur galur *Qiraat* bahkan tidak mustahil akan muncul dakwaan sebegini daripada kalangan masyarakat khususnya kalangan ilmuwan Islam jika mereka tidak diberikan penjelasan yang wajar.

Dari aspek korelasinya dengan cabangan ilmu Islam yang lain, *Qiraat* dilihat saling berkaitan antara satu sama . Ini termasuklah keberkaitannya dengan ilmu tafsir, lughah dan fiqh. Umpamanya dalam bidang tafsir, sekiranya diteliti dan ditelaah dalam kitab-kitab tafsir yang sebahagiannya menjurus dalam perbahasan fiqh seperti kitab *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karangan Imam al-Qurṭubī, *Ahkām al-Qur'an* karangan Ibnu al-'Arabi, *Ahkām al-Qur'an* karangan al-Jaṣāṣ, *Zād al-Muyassir* karangan Imam al-Jauzī, *Rūḥ al-Ma'ānī* Imam al-'Alūsī, *Tafsir Bayḍāwī* karangan Imam al-Bayḍāwī, *Tafsir al-Rāzī* karangan Imam al-Fakhr al-Rāzī dan lain-lain lagi, kebanyakan karya-karya ilmiah ini, mereka menerapkan huraian wajah *Qiraat* bagi menghuraikan teks-teks al-Qur'an 'Fihiyyah' kemudian menukulkan pendapat-pendapat para fuqaha' selari dan menepati dengan khilaf atau wajah *Qiraat* yang ada. Ini secara tidak langsung telah memperlihatkan kepada kita bahawa bidang ilmu tafsir turut menjalinkan hubungan

¹⁰. Ayyaḍ Salim Ṣālih, *al-Ikhtilaf fī al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah wa Atharuhu fī Ittisā' al-Ma'ānī*, (Jami'ah Tikrit, Kuliah al-Tarbiyyah), 2, Jamal al-Bannā, *Tafsir al-Qur'an al-Karim baina al-Qudama wa al-Muhaddithin* (al-Kaherah: Dār al-Shuruq, 2008), 14.

¹¹. Goldziher, *Madhāhib al-Tafsir al-Islami*, 59-60.

yang harmoni dengan ilmu *Qiraat* dalam menghuraikan setiap permasalahan terutama hukum-hukum syariah yang berkaitan dalam bidang fiqh.

Penggunaan lafaz *Qiraat* dilihat satu mekanisme penting dalam disiplin ilmu syariah yang amat luas di mana ia juga dimanfaatkan oleh kalangan fuqaha' untuk mendapatkan hukum berdasarkan lafaz-lafaz *Qiraat* yang wujud. Peringkat penting ini bukan hanya terjurus kepada golongan *mufasssirūn* sahaja malah fuqaha, *muhadithhūn*, *nahwiyyūn* dan sebagainya. Lipatan sejarah merakamkan bahawa para fuqaha merujuk bacaan para *Qurrā'* sebelum mengeluarkan sesuatu hukum dalam ayat al-Qur'an. Pelbagai pujian dan pengiktirafan yang diberikan oleh kalangan fuqaha mazhab empat terhadap sebahagian kalangan *Qurrā'* berkenaan.

Perihal ini dibuktikan dengan pengakuan Imam Abu Hanifah r.a terhadap Imam Hamzah (tokoh *Qurrā'*): “Dua perkara yang tidak dapat aku tandangi engkau iaitu ilmu al-Qur'an dan Fara'id.” Imam Malik r.a telah ditanya mengenai membaca basmalah secara jahar (kuat iaitu dapat didengari) dalam solat. Beliau berkata: “Tanyalah Imam Nafi' kerana setiap ilmu itu seharusnya ditanya kepada ahlinya bahkan Imam Nafi' rujukan orang dalam *Qiraat*.” Imam Ahmad bin Hanbal r.a pernah menyatakan bahawa *Qiraat* Abu Amru merupakan *Qiraat* yang paling disukai oleh beliau manakala Imam Shafie pula memilih *Qiraat* Ibnu Kathir sebagai bacaannya.¹²

¹² Al-Qāḍī, Abd. Fattāḥ, *Tārikh al-Qurrā'* (Kaherah: al-Haiah al-^cAmah li Shu'un al-Maṭābi^c al-Amiriyyah),5.

Qiraat adalah satu ilmu yang sangat penting dan mempunyai peranannya yang tersendiri. Antara kepentingan dan peranannya ialah memudahkan Fuqaha'¹³ yang muktabar untuk menginstibatkan hukum fiqh berdasarkan *Qiraat* yang diriwayatkan oleh kalangan *Qurrā'* yang masyur.¹⁴ *Qiraat* menjadi dasar penting dalam bidang ilmu fiqh kerana untuk mengetahui atau menentukan sesuatu hukum dan menginstinbatkan sesuatu hukum, seseorang fuqaha' itu tidak dapat tidak mestilah mengetahui dan mempelajari ilmu *Qiraat* malah perlu menguasai sebaiknya. Bahkan peranan wajah *Qiraat* ini juga disentuh di dalam sebahagian kitab-kitab fiqh dan usul fiqh. Antaranya ialah *Mafātīḥ al-'Uṣūl*, *Sharḥ al-Fiqh al-Akḥbār*, *Hashiah al-Bujayrimī 'ala al-Khatīb* dalam fiqh Shafie dan seumpamanya.

Jalanan mempelajari ilmu *Qiraat* di dalam ilmu syariah begitu penting kerana melihat kepada penggunaan nas-nas syarak di dalam al-Qur'an terhadap hukum yang bersifat umum (*kulli*) yang diutamakan itu berkemungkinan nas-nas tersebut bersedia untuk menerima pelbagai pemahaman hasil kepelbagaian *Qiraat* berkenaan. Pengkaji meyakini penggunaan nas-nas ini mungkin juga boleh menjadi faktor peluasan sesuatu hukum dan menjadi lambang bukti kehebatan yang terdapat dalam syariat Islam itu sendiri.

¹³ Fuqaha' merujuk kepada golongan yang membahaskan permasalahan hukum-hukum dalam ayat al-Qur'an pula dikenali sebagai Fuqaha'. Golongan ini merupakan kalangan yang alim mengenai penginstibatan hukum-hukum tasri' yang terdapat ayat-ayat Fiqh dalam al-Qur'an. Antara tokoh-tokoh Fuqaha' yang masyhur dalam lipatan sejarah Islam iaitu Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Shafie dan Imam Ahmad. Keempat-empat tokoh ini telah mempelopori mazhab masing-masing dalam menginstibatkan ayat-ayat hukum fiqh berdasarkan pengamatan mereka terhadap kepelbagaian *Qiraat* sehingga menghasilkan tujuh hukumnya yang tersendiri dan menjadi sandaran dalam mazhab yang dibina mereka.

¹⁴ *Qurrā'* merujuk kepada golongan yang alim mengenai wajah-wajah bacaan yang terdapat dalam periwayatan al-Qur'an. Mereka telah didokumentasikan sebagai *Qurrā'* dan dikenali sebagai *Qurrā'* Sab'at yang mutawahir ataupun *Qurrā'* Asharah yang masyhurah. Antara tokoh *Qurrā'* yang menonjol dan didokumentasikan sebagai *Qurrā'* Sab'ah yang dinisbahkan kepada tujuh bilangan iaitu, *Nafi'*, *Ibnu Kathīr*, *Abu Amr*, *Ibnu 'Āmir*, *'Āsim*, *Ḥamzah*, *Kisā'ī* manakala *Qurrā'* Asharah pula merujuk kepada penambahan dengan tiga *Qurrā'* lagi iaitu *Abu Ja'far*, *Ya'qūb* dan *Khalaf al-'Āshir*.

Secara umumnya, ilmu *Qiraat* adalah cabang daripada ilmu al-Qur'an manakala dan ilmu fiqh adalah cabang daripada ilmu syariah. Kedua-duanya merupakan dua cabang ilmu yang saling berkait-rapat antara satu sama lain. Hal ini kerana *Qiraat* itu sendiri memainkan peranan yang penting dalam menentukan cara penginstibatan hukum al-Qur'an kalangan fuqaha' itu sendiri. Kepelbagaian *wajh al-Qiraat* secara tidak langsung dapat memperluaskan pemahaman maksud ayat al-Qur'an dan memberi kesan cara bagaimana penginstibatan hukum dilakukan berdasarkan ijtihad kalangan fuqaha' yang mutqin. Dan hasilnya pula akan menjadi satu rahmat dan kemudahan kepada umat Islam untuk beramal dengannya. Kekadangnya keberadaan ini kurang diketahui dan dimaklumi oleh kalangan ilmuwan Islam. Ketidak-tahuan ini menimbulkan tanda tanya di benak fikiran individu memandangkan ia seolah dilihat satu bentuk indikator baru yang mencorakkan pada hukum fiqh walhal fakta ini sebenarnya telah termaktub sekian lama dalam disiplin ilmu al-Qur'an.¹⁵

Namun, hubungan yang begitu signifikan ini dari sisi pandang yang lain turut dilihat memainkan peranan khusus dalam penginstibatan hukum fiqh yang diasaskan dalam sesuatu mazhab fiqh. Pandangan mengatakan bahawa bacaan *Qiraat* seseorang Fuqaha itu dilihat menjadi satu sandaran utama dalam pengeluaran sesetengah hukum

¹⁵. Ini didasari pengalaman pengkaji ketika menyentuh tentang perkara ini dalam sesi kuliah yang disampaikan kepada mahasiswa-siswi pada tahun 2006 di Unisza yang dikenali sebagai UDM pada masa itu. Selang beberapa hari, salah seorang pelajar datang berjumpa pengkaji meminta penjelasan tentang perkara tersebut kerana terdapat seorang pensyarah bidang fiqh inginkan penjelasan yang konkrit mengenai perbezaan hukum fiqh kalangan fuqaha' yang terjadi kerana disebabkan perbezaan lafaz *Qiraat*. Pengkaji menerangkan sebagaimana penerangan sebelumnya bersama dalil daripada kitab yang ada dari aspek kesan *Qiraat* pada fiqh. Pelajar berkenaan berpuas hati dan beredar selepas mendapat penjelasan tersebut. Namun selang beberapa hari kemudian, pensyarah berkenaan datang sendiri berjumpa dengan pengkaji menanyakan perihal yang sama memohon satu penjelasan. Pengkaji berkongsi maklumat dan menukilkan fakta yang ada berserta bukti daripada kitab *Qiraat* yang dimiliki. Pensyarah berkenaan seolah-olah baru mendapat jawapan yang memuaskan hatinya. Pengkaji berasa lega kerana dapat meleraikan satu lagi persoalan yang timbul berkaitan ilmu *Qiraat*. Ini merupakan pengalaman kerdil kedua bagi pengkaji yang terlibat dalam bidang akademik secara khusus dalam jurusan *Qiraat* yang boleh dikongsikan bersama untuk tatapan umum. Tujuan pengkaji menyatakan di sini tidak lain tidak bukan hanya sebagai tasawwur senario waqi' yang berlaku kalangan ilmuwan Islam beberapa tahun yang lepas. Tanpa pengetahuan dan pendedahan sewajarnya, mana mungkin *Qiraat* dapat dikembangkan dan difahami oleh golongan sasar sebaiknya.

fiqh dalam mazhab berkenaan,¹⁶ dilihat membawa kesamaran terhadap peranan dan perkaitan *Qiraat* yang sebenar. Dalam erti kata yang lain, Imam Abu Hanifah telah mengambil aliran bacaan *Qiraat* Imam ‘Āsim sebagai bacaan¹⁷ beliau lantas sekali gus menjadi bacaan ini sebagai jalan penggubalan hukum bagi mazhabnya.¹⁸ Begitu juga Imam Shafie yang menggunakan bacaan *Qiraat* Ibnu Kathīr dan beliau telah menjadikan bacaan ini sebagai sumber dalam penggubalan hukum bagi mazhabnya.¹⁹ Lantaran itu, bagaimana pula bagi kalangan fuqaha seperti Imam Malik yang mengambil bacaan *Qiraat* Nāfi’,²⁰ Imam Ahmad bin Hanbal yang memilih bacaan *Qiraat* Abū ‘Amr. Ini secara tidak langsung boleh mengundang dan menimbulkan persoalan tentang hukum fiqh yang diasaskan oleh kalangan fuqaha,’ sama ada hukum yang diistinbatkan itu selari dengan bacaan yang dibaca oleh mereka ataupun sebaliknya.²¹ Keadaan ini memerlukan penghuraian sewajarnya agar disiplin ilmu ini dapat difahami dari aspek peranan perkaitannya pada hukum fiqh dalam konteks yang sebenar.

¹⁶. Abdul Muiz, *Khilaf Perselisihan Pandangan Dalam Agama*, (Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.), 23

¹⁷. Mahmud Ismail Muhammad Misy’al, *Tesis Athar al-Khilaf al-Fiqhi*, (Kaherah, Egypt: Dār al-Salām), 35

¹⁸. Abdul Muiz, *Khilaf Perselisihan Pandangan Dalam Agama*, (Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.), 24.

¹⁹ Abdul Muiz, 32.

²⁰. H. Ahsin Sakho, Kertas Kerja, *Kemasyhuran Qira’at Asim Riwayat Hafis Di Dunia Islam*, kertas kerja yang dibentangkan pada Halaqah al-Qur’an Dan Kebudayaan Islam, 15 september 2011. Dalam kertas kerja ini, beliau melihat terdapat hubungan yang cukup signifikan antara pengamalan masyarakat terhadap mazhab Fiqh dan bacaan *Qiraat*. Beliau membawa contoh yang cukup relevan dalam permasalahan ini di antara Imam Nafi’ (*Qurrā’* Madani) dan Imam Malik (Fuqaha’ Madani). Pengkaji dapat menyimpulkan di sini bahawa menurut pandangan ini, pengamalan mazhab fiqh dan bacaan al-Qur’an masyarakat Afrika Utara dipengaruhi oleh faktor demografi kedua-dua ulama tersebut. Pandangan ini dilihat dari sudut sisi kelihatan ada kebenarannya memandangkan kalangan masyarakat hanya bertaqlid dan merujuki dengan apa yang tersedia pada masa itu.

Namun begitu, apa yang cuba pengkaji kaitkan di sini, adakah di sana ia mempunyai kesinambungan daripada pernyataan sebelum yang menunjukkan corak ijtihadid hukum fiqh dipengaruhi dengan bacaan *Qiraat* yang dibaca ataupun sebaliknya. Ini memandangkan umum mengetahui bahawa Imam Malik mengambil bacaan al-Qur’an daripada Imam Nafi’. Rentetan itu, keadaan ini dilihat berkesinambungan dengan permasalahan kajian yang cuba dibangkitkan oleh pengkaji sebelum ini. Perihal ini wajar dikaji dan dibuat penilaian agar ia dapat dilihat selari pada jajaran ilmu *Qiraat* yang sebenar.

²¹. Sekiranya tidak selari pula, bagaimana pendekatan yang perlu diambil dalam mengekalkan keharmonian antara kedua-dua disiplin ilmu ini agar ia tidak dilihat satu pertembungan yang bercanggahan antara satu sama lain.

Justeru, seseorang mujtahid semestinya mengetahui makna-makna kalimah dengan teliti agar pengistinbatan hukum itu selari dengan kehendak kalimah dan menjadi sahih. Kebanyakan perbezaan dalam penafsiran makna pada kalimah-kalimah menjadi sebab atau faktor terjadinya perbezaan pandangan kalangan fuqaha dalam mengistinbatkan hukum-hukum yang diambil daripada kalimah-kalimah berkenaan.²² Keadaan ini biasa berlaku pada kalimah al-Qur'an yang terdapat wajah Qiraat seperti (أَرْجُلَكُمْ) dan (يَطْهَرْنَ). Lantaran itu, penguasaan dan penelitian seseorang mujtahid dalam ilmu nahu dan saraf amat diperlukan untuk memahami kehendak makna yang sesuai bagi lafaz berkenaan. Secara tidak langsung, ia dapat membantu seseorang mengerti dan memahami cara pengistinbatan hukum itu dilaksanakan oleh kalangan mujtahid ataupun fuqaha berdasarkan wajah bacaan berkenaan.

Pengkaji membawakan salah satu contoh ayat fiqh bagaimana perbezaan *Qiraat* yang membawa perbincangan kalangan ulama Fiqh dalam pengistinbatkan hukum fiqh iaitu mengenai pemasalahan haid yang terdapat dalam surah al-Baqarah, juz ke 2, ayat 222 iaitu:

وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ

Di sini, terdapat dua bacaan pada kalimah yang bergaris tersebut. Wajah bacaan pertama pada kalimah berkenaan dibaca dengan *takhfīf* (tanpa sabdu) (يَطْهَرْنَ).²³ manakala

²² Yusuf al-Qarāḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Shar'īyyah al-Islamiyyah ma'a Nazarāt Tahlīliyyah fī al-Ijtihād*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), 32-33.

²³. Antara kalangan *Qurrā' Sab'ah* yang membaca sedemikian ialah *Nāfi'*, *Ibnu Kathīr*, *Abū 'Amr*, *Ibnu 'Amir*, *Ḥafs* daripada *'Āsim*, *Abū Ja'afar* dan *Ya'qūb*.

bacaan kedua pula dibaca dengan *muthaqqal* (bersabdu) (يَطَّهَّرْنَ).²⁴ *Qiraat* pertama membawa maksud sekadar terhenti darah haid sepenuhnya sahaja.²⁵ Manakala *Qiraat* yang kedua pula, membawa maksud menggunakan air dengan membasuh tempat darah haid yang keluar (faraj) sahaja ataupun berwuduk ataupun mandi hadas. Di sana terdapat perbincangan dan perkaitan kalangan fuqaha dalam menginstibatkan hukum fiqh berdasarkan perbezaan lafaz *Qiraat* yang wujud. Dalam masa yang sama juga, pengkaji juga akan meneliti dan menghuraikan secara khusus sejauh mana perkaitan *Qiraat* pilihan yang dibaca fuqaha mempengaruhi hukum fiqh dalam sesebuah mazhab fiqh yang diasaskan oleh mereka bagi menepati hadaf kajian ini. Memadailah pengkaji mendatangkan secara ringkas terlebih dahulu sebagai permulaan ataupun tatapan awal sebelum menjangkau lebih lanjut di dalam tesis ini nanti. Di sana masih terdapat lagi ayat-ayat seperti ini bakal dijadikan bahan ataupun contoh pengkaji nanti. Namun begitu, dalam kajian ini, pengkaji akan melihat pada beberapa contoh ayat fiqh dalam lingkungan kajian yang terfokus iaitu ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan fiqh ibadat yang membawa kepada perbezaan hukum fiqh kalangan fuqaha dan beberapa ayat fiqh ibadat yang memberi gambaran terhadap peranan *Qiraat* terhadap disiplin ilmu Islam yang lain sahaja.

Berdasarkan permasalahan yang berbangkit juga, melalui tinjauan mudah yang dilakukan, masih ramai umat Islam terutama kalangan ilmuwan Islam masih tidak mengetahui keberadaan dan kepentingan ilmu *Qiraat* dan perkaitan dan pertaliannya dengan disiplin ilmu Islam lain terutamanya dalam ilmu fiqh. Lantaran, pengkaji merasakan salah satu cara untuk memartabatkan dan memperkasakan disiplin ilmu ini, ia hanya boleh dilaksanakan seiringan dengan pengisian ilmu *Qiraat* yang sempurna

²⁴. Antara kalangan *Qurrā' Sab'ah* yang membaca sedemikian ialah *Ḥamzah*, *Kisā'i*, *Khalaf al-ʿĀshir* dan *Syu'bah* daripada *ʿĀsim*.

²⁵. Yahya Zayad, *Ma'āni al-Qur'an Li al-Farrā'*, (Beirut: Dār 'Alam al-Kutub, t.th), 1: 143.

kepada golongan ilmuwan Islam yang dilakukan secara holistik. Kajian awal dari aspek pengetahuan dan pendedahan mereka tentang *Qiraat* amat wajar dilakukan. Ini kerana golongan ini merupakan tenaga penggerak yang utama dan mereka mempunyai kedudukan malah berada pada platform yang tepat untuk menerangkan keberadaan dan keberkaitan *Qiraat* terhadap ilmu Islam yang lain serta kepentingannya kepada golongan sasar seperti para siswa-siswi dan masyarakat ilmuwan Islam yang lain.

Dalam usaha ke arah melahirkan generasi wawasan hadapan yang berdaya intelektual, Islamik, Quranik, Eksiklopedik dan Ijtihadid malah mengetahui, memahami serta menguasai pengetahuan tentang al-Qur'an terutamanya ilmu *Qiraat* sememangnya bukanlah sesuatu yang mudah untuk direalisasikan. Bahkan sewajarnya hasrat ini mestilah dilihat dari sudut kerangka yang luas. Usaha bukan sekadar bermula di peringkat pertengahan (sijil tahfiz ataupun diploma) semata-mata bahkan perlu dikembang luas ke peringkat lebih tinggi. Di Malaysia dewasa ini, arus perkembangan ilmu *Qiraat* dalam bidang al-Qur'an telah mendapat perhatian masyarakat umum dan ia telah berkembang pesat sekali seiringan kewujudan pusat-pusat pengajian tahfiz yang bertebaran di seluruh negeri. Jelas menunjukkan bahawa masyarakat telah terbuka minda dan menyedari betapa pentingnya pembelajaran disiplin ilmu ini untuk diwarisi sebagaimana para ulama silam menguasainya sekian lama. Namun usaha ini dilihat masih tidak mencukupi dan pengetahuan mengenainya masih berada pada tahap yang minima.²⁶

Tidak kurang pula publisiti ataupun usaha yang cuba diketengahkan oleh pihak swasta umpamanya melalui penjenamaan Akademi al-Qur'an (AQ) beberapa tahun

²⁶. Zulkifli Muda dan Nizaita Omar, *Kertas Kerja: Kajian Awal Terhadap Pengetahuan Dan Tahap Penguasaan Ilmu Qiraat Di Kalangan Masyarakat Awam di Kuala Terengganu*, (Kuala Terengganu:Seminar Antarabangsa, al-Qur'an Dan *Qiraat* 2010)

yang lepas telah mengorak langkah proaktif dalam memberi pendedahan mengenai kepelbagaian bacaan *Qiraat* kepada lapisan masyarakat. Namun, pengkaji berpandangan ia masih belum mencukupi dan tidak menyeluruh. Ini kerana masyarakat hanya didedahkan dari aspek kepelbagaian metode bacaan terutamanya yang berkaitan dengan *Uṣūl Qirā'ah* kemudian dibaca berdasarkan alunan tarannum tanpa melihat sudut kepentingan yang lebih jauh dan mendalam.

Kajian perbandingan analisis kritikal yang menggabungkan kombinasi kajian kepustakaan dan lapangan dalam bidang ini sememangnya amat jarang didapati di negara kita terutama yang menggabungkan bidang ilmu *Qiraat* dan fiqh. Bahkan penulisan kritis berdasarkan penyelidikan secara komperatif dalam mencari signifikan perbezaan '*Farsh Hurūf Fiqhiyyah*' dengan menganalisis implikasi perbezaan bacaan terhadap disiplin Islam yang lain seperti lughah, tafsir dan fiqh amat terbatas. Lebih-lebih lagi melibatkan perkaitan bacaan *Qiraat* kalangan fuqaha pada hukum fiqh. Justeru kajian seperti ini harus dirintis, diketengah dan dikaji secara kritis agar hasil kajian tersebut dapat dimanfaatkan oleh kalangan ilmuwan Islam yang prolifik dan dahagakan intipati disiplin ilmu ini. Tambahan pula, kekangan karya-karya ilmiah berversi bahasa melayu adalah begitu terhad, terbatas dan belum didokumentasikan lagi. Jika ada sekalipun, ia hanya meliputi ruang lingkup sejarah dan metode-metode bacaan imam sahaja tanpa melihat dari sudut yang lebih luas. Berbeza dengan kajian yang ingin dijalankan oleh pengkaji kerana ia bersifat komparatif, komprehensif dan mencapai konteks semasa.

Lantaran, kajian ini dilihat secara tidak langsung memberi input bermanfaat kepada masyarakat ilmuwan tentang kepentingan kombinasi ilmu *Qiraat*, fiqh dan tafsir dalam usaha membentuk masyarakat yang celik al-Qur'an. Dengan adanya kajian

sebegini sekurang-kurangnya dapat menampung keperluan ilmiah di dalam disiplin ilmu al-Qur'an yang sememangnya bersifat universal. Justeru, amat wajarlah bagi pengkaji untuk menggembeling tenaga dan masa bagi mengkaji permasalahan berbangkit secara kritis agar ia dapat memartabatkan lagi kemurnian dan kesucian al-Qur'an dari sebarang kesalahfahaman dan menjadi satu sumbangan tak ternilai kepada masyarakat dan kerajaan pada masa hadapan. Moga-moga kajian ini juga dapat menjadi bahan panduan bagi kalangan awam secara umum dan kalangan intelektual Islam khususnya.

Pengkaji berkeyakinan bahawa semestinya terdapat pendekatan berhikmah dalam menangani tiga perkara pokok yang telah dinyatakan sebelumnya iaitu, pertama; aspek urutan historikal keberkaitan al-Qur'an, *Sab'at al-Aḥruf*, *Qiraat* dan sejarahnya, kedua; perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh dan ketiga; aspek penilaian tahap pengetahuan dan pendedahan para ilmuwan Islam dalam aspek berkenaan. Permasalahan yang berbangkit wajar dirintis bagi menjaga keutuhannya daripada sebarang tohmahan dan dapat memberi satu nilai tambah ataupun rujukan yang berharga dalam konteks wahyu Ilahi kepada masyarakat Islam. Secara tidak langsung ia dapat memartabatkan disiplin ilmu ini ke tahap yang lebih tinggi. Rentetan daripada apa yang diutarakan oleh pengkaji ini maka tidak dapat tidak ia menuntut beberapa persoalan kajian bagi menjawab permasalahan berkenaan iaitu:

1.3 Soalan Kajian

Kajian ini dilakukan berdasarkan beberapa rasional soalan berikut:

- i. Bagaimanakah penerimaan ilmu *Qiraat* dalam disiplin ilmu al-Qur'an?
- ii. Sejauh manakah perkaitan *Qiraat Mutawatir* kepada hukum fiqh?
- iii. Apakah perkembangan sebenar ilmu *Qiraat* di Terengganu?

- iv. Sejauh manakah pengetahuan dan pendedahan ilmuwan Islam terhadap perkaitan *Qiraat Mutawatir* kepada hukum fiqh?

1.4 Objektif Kajian

Dalam memastikan kajian ini berjalan lancar dan berada pada landasannya, beberapa objektif telah disasarkan oleh pengkaji iaitu:

- i. Menjelaskan penerimaan ilmu *Qiraat* dalam disiplin ilmu al-Qur'an.
- ii. Menganalisis perkaitan *Qiraat Mutawatir* kepada hukum fiqh.
- iii. Mengkaji sejauh mana perkembangan ilmu *Qiraat* di Terengganu.
- iv. Menganalisis tahap pengetahuan dan pendedahan ilmuwan Islam terhadap perkaitan *Qiraat Mutawatir* kepada hukum fiqh.

1.5 Kepentingan Kajian

Daripada aspek kepentingan kajian ini yang dapat dimanfaatkan antaranya ialah:

- i. Sebagai panduan kepada masyarakat Islam dalam memahami serta menghayati ilmu-ilmu al-Qur'an.
- ii. Sebagai rujukan ilmiah kepada pelajar yang berminat mengkaji peranan ilmu *Qiraat* terutama dalam mengetahui perkaitannya dengan disiplin ilmu Islam yang lain khususnya dalam fiqh.
- iii. Sebagai suatu natijah kepada para ilmuwan Islam agar mempunyai pengetahuan yang sewajarnya dan memainkan peranan mereka dalam mendedahkan ilmu *Qiraat* ini kepada masyarakat ilmuwan Islam yang lain. Melalui cara ini, mereka akan memperolehi gambaran sebenar mengenai disiplin ilmu *Qiraat* secara menyeluruh.

- iv. Dari aspek literatur, kajian ini dilihat sebagai sumbangan ke arah memperbanyak koleksi ilmiah yang dapat dijadikan rujukan oleh ilmuwan Islam dan sarjanawan dalam proses pembelajaran dan pengajaran mereka.
- v. Dari aspek polisi pula, kajian ini dapat membantu pihak berwajib di Negeri Terengganu khususnya dan Malaysia umumnya merangka pelan tindakan komprehensif dalam usaha mereka memperluaskan skop penyebaran ilmu *Qiraat* agar ia dilihat seiringan dengan ilmu-ilmu Islam yang lain.

1.6 Skop Kajian

Kajian ini secara umum adalah berkaitan *Qiraat* dan secara khusus menumpukan perbincangan mengenai *Farsh al-Huruf* pada ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan fiqh ibadat bagi menepati dengan permasalahan kajian yang ingin dilaksanakan. Tumpuan kajian adalah mengenai susur galur ilmu *Qiraat*, peranan perkaitan *Qiraat* dan kesannya pada hukum fiqh dalam kalangan fuqaha dan sejauh mana pengetahuan dan pendedahannya dalam kalangan ilmuwan Islam di institusi terpilih, Terengganu.

1.7 Definisi Dan Rasional Tajuk

Berdasarkan tajuk kajian yang ingin dijalankan oleh pengkaji iaitu *Qiraat Mutawatir Dan Kesannya Kepada Hukum Fiqh: Kajian Pengetahuan Dan Pendedahan Dalam Kalangan ilmuwan Islam di Terengganu*, pengkaji akan membuat beberapa definisi dan rasional skop kajian bagi merealisasikan objektif kajian agar dapat dicapai seadanya iaitu:

- i. **Qiraat Mutawatir** – Bermaksud perkaitan perbezaan pada khilaf *Farsh al-Hurūf* yang terdapat dalam Qiraat Mutawatir sama ada Qiraat tujuh dan sepuluh. Pengkaji tidak berhasrat memasukkan perbincangan Qiraat Shadhdhah dalam kajian ini.
- ii. **Kesannya Kepada Hukum Fiqh** - Membawa maksud perkaitan Qiraat Mutawatir pada hukum fiqh dalam kalangan fuqaha mazhab fiqh terkenal seperti mazhab empat. Pengkaji akan menumpukan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan fiqh ibadat yang mempunyai perkaitan *Qiraat* sahaja. Ini bagi menjelaskan peranannya mencorakkan hukum Fiqh dalam mazhab fuqaha. Dalam masa yang sama, pengkaji juga akan melihat keberkaitan bacaan 'Qiraat Pilihan Fuqaha' dengan hukum fiqh yang diasaskan dalam mazhab mereka selari ataupun sebaliknya. Ini bagi tujuan memenuhi hasrat objektif kajian ini.
- iii. **Pengetahuan** – Menurut Kamus Dewan pengetahuan bermaksud perihal mengetahui, apa-apa yang diketahui ataupun ilmu segala yang akan diketahui atau dipelajari bukan sesuatu yang telah dikuasai..²⁷ Dalam kajian ini, pengkaji akan menilai sejauh mana pengetahuan mereka dalam disiplin ilmu ini dalam 3 aspek iaitu: 1) Sejarah, 2) Peranan *Qiraat* dan 3) Perkaitan perbezaan *Qiraat* pada hukum Fiqh. Kesemua data perolehan ini dianggap penting bagi melihat adakah hasil dapatan berkenaan menjadi faktor dominan berlaku permasalahan yang dibangkitkan dalam kajian ini.
- iv. **Pendedahan** – Menurut Kamus Dewan pendedahan bermaksud perihal mendedahkan (memaparkan, menampakkan, memperlihatkan) ataupun kegiatan proses dan sebagainya yang menjadikan seseorang mengetahui dan memahami

²⁷. *Kamus Dewan*, ed. Ke-4, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2010), 1571, entri "tahu."

sesuatu yang dulunya asing kepadanya.²⁸ Dalam konteks kajian ini, pengkaji ingin melihat sejauh mana pendedahan mereka dalam disiplin ilmu ini dalam 2 aspek: 1) Bagaimana cara responden mendapatkan maklumat ataupun mendapat pendedahan mengenai *Qiraat* dan 2) Bagaimana mereka memainkan peranan tersendiri dalam mendedahkan ilmu *Qiraat* dalam pengajaran dan penyampaian ilmu mereka kepada golongan sasar. Kesemua dapatan ini dianggap penting bagi melihat dan menilai sejauh mana peranan mereka dalam memartabatkan kepentingan *Qiraat* di persada ilmu.

v. **Ilmuwan Islam** – Menurut Kamus Dewan, ilmuwan sebagai golongan para akademik, orang-orang yang berilmu ataupun ilmuwan.²⁹ Gabungan ilmuwan Islam pula merujuk kepada golongan berilmu yang beragama Islam ataupun merujuk kepada golongan intelektual Islam. Dalam konteks kajian ini, ilmuwan adalah dibataskan maksud kepada golongan yang sewajarnya perlu mengetahui keberadaan, kepentingan, peranan ilmu *Qiraat* dan mereka yang terlibat secara langsung dengan aktiviti pembelajaran, pengajaran dan penyampaian ilmu agama kepada golongan sasar seperti mahasiswa-siswi dan seumpamanya. Golongan ini merangkumi:

- a. Alim ulama, pegawai-pegawai agama di Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu seperti mufti, kadi, imam besar, imam-imam masjid dan seumpamanya.
- b. Ahli akademik ataupun golongan profesional dalam bidang pengajian Islam yang terdiri daripada pensyarah-pensyarah, penyelidik, pegawai-pegawai pentadbiran institusi dan guru-guru agama yang mempunyai hubung-kait dengan al-Qur'an dan *Qiraat* secara tidak langsung di institusi-institusi pengajian sama

²⁸. Kamus Dewan, ed. Ke-4, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2010), 324, entri “dedah.”

²⁹. Kamus Dewan, ed. Ke-4, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2010), 567, entri “ilmu.”

ada di peringkat pondok, madrasah, sekolah menengah, institut malah di peringkat IPT.

- c. Tenaga pengajar, ustaz-ustaz dan para imam masjid yang menyampaikan pengajaran agama terutama al-Qur'an di masjid-masjid ataupun di tempat pengajian tertentu yang berada di Negeri Terengganu.

Pemilihan responden bagi golongan yang dikategorikan ini akan dibuat secara rawak. Pemilihan responden dan lokasi kajian mengambil kira kepada beberapa rasional iaitu:

Rasional pertama; pemilihan responden kerana mengambil kira bidang mereka ini iaitu pengajian Islam yang secara tidak langsung mempunyai perkaitan dengan disiplin ilmu *Qiraat*.

Manakala rasional kedua; bagi pemilihan lokasi kajian pula kerana mengambil kira bahawa negeri Terengganu merupakan negeri yang penuh sejarah dalam penerimaan awal Islam dan ia merupakan salah sebuah negeri pantai timur yang telah banyak melahirkan para ilmuwan Islam di Malaysia. Lokasi kajian ini meliputi seluruh negeri Terengganu tetapi lebih tertumpu di Kuala Terengganu kerana daerah ini menjadi pusat utama melahirkan ramai kalangan ilmuwan Islam dari pelusuk negeri di Malaysia dan ia merupakan pusat pentadbiran negeri. Di sinilah terdapat institusi-institusi pengajian bersejarah seperti UniSZA di mana institusi ini suatu ketika dahulu dikenali sebagai Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin (KUSZA), Universiti Malaysia Terengganu (UMT), Institut Quran Terengganu (IQT) yang suatu masa dahulu dikenali Maahad Tahfiz Negeri Terengganu, Sekolah Menengah Agama IMTIAZ, Institut Pengajian Islam (INSPI) di kemaman yang suatu masa dahulu dikenali sebagai Markaz Pengajian Agama Islam (MARPA), pondok-pondok agama dan institusi-institusi pelaksana seperti

JHEAT, Jabatan Mufti, Yayasan Islam Terengganu (YIT), Yayasan Terengganu dan seumpamanya.

Kesemua institusi ini telah banyak berjasa melahirkan para ilmuwan Islam dan memainkan peranan dalam pembinaan modal Islam berdekad lama. Namun begitu, daerah-daerah lain seperti Besut, Kemaman, Dungun, Hulu Terengganu dan Marang turut menjadi tumpuan dalam kajian ini.

Rasional ketiga; terdapat institusi pengajian yang mempunyai sukatan pengajian berkaitan ilmu *Qiraat* secara khusus.

Rasional keempat pula; hasil daripada tinjauan awal yang dilakukan melalui temu ramah pengkaji terhadap beberapa ilmuwan Islam di Kuala Terengganu mendapati mereka kurang mengetahui keberadaan, peranan dan perkaitan ilmu *Qiraat* dalam ilmu al-Qur'an terutama dalam perkaitannya pada ilmu fiqh.

1.8 Signifikan Kajian

Kajian ini dilakukan berdasarkan beberapa rasional berikut:

- i. Menurut tinjauan mudah yang dilakukan, masih ramai ilmuwan Islam yang tidak mengetahui kepentingan ilmu *Qiraat* dan perkaitannya dengan disiplin ilmu Islam yang lain seperti tafsir, fiqh dan seumpamanya.
- ii. Kajian komperantif antara dua disiplin ilmu yang menggabungkan kombinasi ilmu *Qiraat* dan fiqh terutamanya dalam versi melayu sangat jarang didapati di negara kita terutamanya melibatkan kajian lapangan. Justeru kajian ini dilihat menjadi satu keperluan dalam memenuhi tuntutan ilmu al Quran.

- iii. Memberi input kepada masyarakat tentang kepentingan kombinasi ilmu *Qiraat*, tafsir dan fiqh dalam usaha membentuk masyarakat yang multiQuranik.

1.9 Tinjauan Literatur

Kajian analisis secara komperatif bidang *Qiraat* dan fiqh secara khusus dengan menggabungkan analisis penginstibatan para fuqaha dalam hukum fiqh terhadap kepelbagaian *Qiraat* yang menepati dengan persoalan dasar kajian ini yang ingin dikaji pengkaji ini masih belum dijumpai lagi setakat ini. Namun begitu, beberapa kitab perintis yang telah dikenal pasti menyentuh serba sedikit ruang lingkup secara umum beberapa perkara dalam kajian ini tetapi dalam skop yang berbeza malah berlainan sama sekali dengan kajian yang ingin dijalankan ini. Antaranya ialah:

a) Karya-karya *Qiraat*:

- i. *Al-Qirā'āt wa Atharuhā fi al-Tafsīr wa al-Aḥkām* oleh Muhammad bin Umar bin Salim Bazamul. Kitab yang dihasilkan melalui kajian Phd ini mempunyai dua jilid. Jilid pertama lebih membahaskan pengenalan, penyusunan, pembahagian, cara bagaimana menolak syubhah dalam ilmu *Qiraat*. Manakala Jilid kedua pula membahaskan tentang perkaitan bacaan imam-imam *Qiraat* dalam penafsiran al-Qur'an baik dari aspek lughah, hukum dan seumpamanya. Pengkaji melihat penulisan ini terlalu umum kerana tidak menyentuh secara khusus perkaitannya dengan fiqh sebagaimana yang ingin dirintis dalam kajian ini.

- ii. *Al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Rasm al-Uthmānī wa al-Aḥkām al-Syar'iyah* oleh Muhammad al-Habsh. Perbahasan kitab ini lebih kepada pengenalan ilmu al-Qur'an, *Qiraat* dan tokoh-tokoh *Qiraat* serta mengupas perbahasan panjang tentang perkaitannya dengan akidah dan fiqh. Namun, penulisan ini tidak menyamai apa yang

ingin dilakukan oleh pengkaji kerana tumpuan kajian pengkaji adalah mengenai hubungan pertalian *Qiraat* kepada hukum fiqh secara khusus dan menyingkap sejauh mana pengaruh bacaan ‘*Qiraat Pilihan*’ kalangan fuqaha mencorakkan hukum fiqh pada mazhab yang diasaskan oleh mereka. Walau bagaimanapun, pengkaji akan menjadikan karya ini sebagai rujukan utama dalam menyiapkan kajian ini.

iii. *Athār Qirā’at fī al-Fiqh al-Islāmī* oleh Sabri Abd Rauf. Kitab ini pula juga membahaskan mengenai perkaitan *Qiraat* dalam disiplin ilmu Fiqh yang meliputi kesemua *Qurrā’* di samping itu juga kitab ini menyentuh peranan *Qiraat Shadhdhah* dalam penafsiran al-Qur’an. Walaupun penulisan ini agak mirip dengan kajian pengkaji namun ia masih terdapat perbezaannya di mana tumpuan kajian pengkaji adalah berkaitan mengenai hubungan pertalian *Qiraat* dengan fiqh secara khusus dan menyingkap sejauh mana pengaruh bacaan *Qiraat* kalangan fuqaha mencorakkan hukum fiqh pada mazhab yang diasaskan oleh mereka. Kajian pengkaji pula adalah berbentuk lapangan dalam konteks semasa yang melihat kepada pengetahuan dan pendedahan kalangan pensyarah terhadap *Qiraat* secara umum serta perkaitannya kepada hukum fiqh secara khusus.

iv. *Manhaj Qiraat Tujuh Beserta Dalil Matan Imam al-Shatibiyy* oleh Mohd Nazri Abdullah. Buku ini pula hanya membincangkan metode bacaan semua *Qurrā’* tujuh sahaja besertakan dengan dalil yang diambil daripada matan Shaṭibiyy. Buku ini langsung tidak menyentuh skop yang ingin dibincangkan oleh penulis. Penulis buku ini tidak menyentuh perkaitan *Qiraat* dengan disiplin ilmu yang lain dan analisa secara komparatif perbezaan *Qiraat* terhadap disiplin ilmu fiqh tidak dinyatakan sebagaimana yang ingin dilakukan oleh pengkaji. Secara kesimpulannya pula buku ini memperihalkan tentang metode bacaan imam *Qurrā’* ataupun dikenali sebagai ‘*Uṣūl al-Qira’at*’ manakala kajian pengkaji pula adalah berkaitan dengan *Farsh al-Ḥurūf*.

b) Tesis-tesis peringkat Ijazah Sarjana dan Doktor Falsafah yang berkaitan *Qiraat* pula iaitu:

Manakala penelitaan terhadap beberapa tesis-tesis sarjana mendapati beberapa kajian yang paling hampir dengan kajian pengkaji antaranya iaitu:

- i. *Sejarah Pertumbuhan Qiraat al-Qur'an* oleh Adnan bin Mat Ali.³⁰ Tesis sarjana ini menumpukan kajian tentang sejarah pertumbuhan, perkembangan *Qiraat* yang bermula sejak zaman nabi Muhammad S.A.W. sehingga zaman tabiin dan membincangkan jenis-jenis *Qiraat* dari aspek sanad, rukun-rukun *Qiraat* yang diterima, sejarah penyusunan, pembukuan ilmu *Qiraat* serta latar belakang *Qurrā'* dalam kalangan tabiin.
- ii. *Pembinaan Tatabahasa Arab Berasaskan Qiraat* oleh Siti Saudah binti Haji Hassan.³¹ Tesis kedoktoran ini pula adalah satu kajian yang berkaitan dengan kupasan menarik tentang sumbangan *Qiraat* sebagai sumber asas pembentukan ilmu nahu, pembahagian *Qiraat*, kedudukan dan penggunaannya di sisi ulama Baṣrah dan Kūfah. Kajian ini juga menonjolkan bahawa *Qiraat* sebagai bahan asas, hujah dan dalil di kalangan ulama lughah.
- iii. *Penambahan Bacaan al-Qur'an oleh Para sahabat r.a dan Kesannya terhadap Tafsir al-Qur'an serta Fiqh Islami: Analisis Dari Surah al-Baqarah hingga surah al-Maidah* oleh Mohd Faizulamri bin Mohd Saad.³² Kajian ini pula membicarakan penambahan bacaan al-Qur'an oleh para sahabat r.a, hubungan dan kesannya dalam

³⁰ Adnan bin Mat Ali (2005M), *Sejarah Pertumbuhan Qiraat al-Qur'an*, Fakulti Bahasa dan Linguistik, UM.

³¹ Siti Saudah binti Hassan (1991M), *Pembinaan Bahasa Arab Berasaskan Qiraat*, UKM.

³² Mohd Faizulamri bin Mohd Saad (2009M), *Penambahan Bacaan al-Qur'an oleh Para sahabat r.a dan Kesannya terhadap Tafsir al-Qur'an serta Fiqh Islami: Analisis Dari Surah al-Baqarah hingga surah al-Maidah*. UKM.

penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dan juga ayat-ayat yang mengandungi permasalahan fiqh. Ia juga membicarakan sumber, nilai, kehujahan tafsiran sahabat, hukum beramal dengannya serta penggunaannya di sisi ulama tafsir dan fiqh. Kajian ini juga menumpukan analisis daripada awal surah al-Baqarah hingga surah al-Maidah.

iv. *Rawai' al-Bayan Fi Tafsir Ayat al-Ahkam: Analisis Terhadap Perbezaan Qiraat yang Menyumbang kepada Perbezaan Hukum* oleh Hayati binti Hussin.³³ Dalam tesis berkenaan, beliau telah memperkenalkan *Qiraat* dan metodologi kitab tafsir dengan membuat satu analisis yang baik, mengaitkan wajah-wajah *Qiraat* yang menyumbang kepada perbezaan hukum.

v. *Penurunan al-Qur'an dalam Sab'at al-Ahruf: Suatu ulasan menurut pandangan Imam al-Syatibiyy* oleh Mohd Zubir.³⁴ Dalam tesis sarjana ini, beliau telah membuat kupasan yang baik mengenai penurunan al-Qura dengan *Sab'at al-Ahruf* menurut pandangan ulama-ulama dan pandangan imam Shatibiyy, pengenalan *Qiraat* Sab'at dan metode penulisan Shatibiyy dalam karyanya yang berjudul "*Hirz al-Amani Wa Wajh al-Tahani*" dari aspek rumuz, *Usul al-Qiraat* dan *Farsh al-Huruf*.

vi. *Pengajian Qiraat di Maahad Tahfiz Majlis Agama Islam Kelantan: Satu Kajian Terhadap Riwayat Shu'bah* oleh Muhammad Hana Pizi bin Abdullah.³⁵ Tesis ini membicarakan tentang pengenalan Maahad Tahfiz al-Qur'an (MAIK) berkaitan penubuhan, sistem pengajian, prestasi pelajar serta sukatan kursus yang dipelajari, menyentuh tentang *Qiraat*, bentuk-bentuk wajah *Qiraat*, perkara yang berkaitan dengannya serta penurunan al-Qur'an dalam *Sab'at al-Ahruf* diikuti dengan analisis

³³ Hayati binti Hussin, *Rawai' al-Bayan Fi Tafsir Ayat al-Ahkam: Analisis Terhadap Perbezaan Qiraat yang Menyumbang kepada Perbezaan Hukum*, UKM.

³⁴ Mohd Zubir, (2004M) *Penurunan al-Qur'an dalam Sab'at al-Ahruf: Suatu ulasan menurut pandangan Imam al-Syatibiyy*, UM.

³⁵ Muhammad Hana Pizi bin Abdullah (2007M), *Pengajian al-Qiraat di Maahad Tahfiz Majlis Agama Islam Kelantan: Suatu Kajian Terhadap Riwayat Syu'bah*, Tesis Sarjana, UM.

pengajian *Qiraat* di institusi berkenaan dalam pelbagai aspek. Pengkaji mencadangkan agar satu kajian lanjutan perlu dibuat dalam aspek-aspek riwayat-riwayat yang lain dengan cakupan yang lebih luas lagi memandangkan pencapaian pelajar terhadap subjek subjek *Qiraat* masih lagi berada pada tahap sederhana.

Secara keseluruhannya kajian yang disenaraikan di atas sama sekali tidak menyamai dengan kajian ini kecuali dalam beberapa aspek yang disentuh sahaja. Kajian yang dijalankan ini lebih memberi fokus dan tumpuan utama terhadap huraian dari aspek terminologi, perkembangan *Qiraat* sebagai kesahan sumber berautoriti dalam disiplin ilmu al-Qur'an. Di samping itu, pengkaji membuat penilaian, perbandingan dan analisis berkaitan peranan, perkaitan, pertalian *Qiraat* Mutawatir dan kesannya kepada hukum fiqh. Dalam masa yang sama, pengkaji juga menyentuh tentang perkembangan ilmu al-Qur'an khususnya *Qiraat* di Terengganu. Gabungan kajian lapangan, penyediaan soal selidik, sesi temu ramah dan pemerhatian langsung yang dilakukan oleh pengkaji pula bertujuan untuk melihat dan menilai sejauh mana tahap pengetahuan dan pendedahan kalangan ilmuwan Islam di Institusi terpilih, Terengganu. Justeru, apa yang cuba dibawakan oleh pengkaji dalam kajian ini adalah amat jauh persamaannya dengan kajian-kajian yang telah dilakukan sebelum ini.

1.10 Metodologi Kajian

Bagi mengumpulkan data dan maklumat yang diperlukan, kajian ini menggunakan dua kaedah kajian iaitu kajian kepustakaan dan kajian lapangan.

1.10.1 Kajian Kepustakaan

Kajian ini berbentuk kepustakaan (*maktabi*) dan secara khususnya mengkaji dan menganalisis kesan ataupun implikasi perbezaan bacaan *Qiraat* dalam *Farsh al-Hurūf* terhadap disiplin ilmu Islam yang lain terutamanya Fiqh serta perbincangan para fuqaha mazhab empat mengenai hukum fiqh yang terzahir daripadanya. Kajian ini memuatkan dua jenis data iaitu data utama dan data sekunder yang akan di aplikasikan melalui kajian kepustakaan. Data utama merupakan kitab-kitab *turath* yang sebahagiannya yang didapati daripada rujukan perpustakaan. Manakala data sekunder pula merupakan kitab-kitab karangan ulama moden yang bersifat bukan rujukan asli, tesis-tesis, jurnal, kertas kerja, dokumen-dokumen berkaitan, jurnal, pembentangan kertas kerja, laman web dan sebagainya yang terdiri daripada bahan-bahan berautoriti dalam bidang ini.

Data-data yang diperolehi melalui metode dokumentasi ini, akan dikumpul, dikenalpasti, diselidiki digunakan sebagai sandaran, hujah dan huraian mengenai kajian yang ingin dilakukan tersebut. Di samping itu juga digunakan untuk menyokong, menambah dan memperincikan serta memperdalamkan pengetahuan pengkaji dari aspek teoritikal. Sebenarnya kajian kepustakaan ini boleh dikategorikan secara detail seperti berikut iaitu:

1.10.1.1 Metode Analisa Data

Segala bahan dan maklumat berkaitan kajian yang dikumpul akan di susun serta dianalisa mengikut disiplin yang telah ditetapkan. Ia akan di susun mengikut format kajian kepustakaan. Analisis ini dilakukan berdasarkan sejarah *Qiraat*, perbahasan ayat-ayat yang khilaf dari segi wajah *Qiraat* dan analisis pengetahuan dan pendedahan kalangan pensyarah FKI mengenai pengetahuan disiplin qiraat dan pendedahannya kepada golongan sasar. Di antara metode analisis yang digunakan ialah:

i) Metode Induktif

Digunakan bagi menganalisis terhadap data yang diperolehi berkaitan kesan bacaan qiraat dalam penginstibatan hukum yang terhasil daripada perbezaan bacaan dan seterusnya membuat rumusan. Segala maklumat yang diperolehi adalah untuk mencari penyelesaian terhadap permasalahan kajian.

ii) Metode Deduktif

Digunakan dengan menganalisis perbezaan bacaan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan fiqh yang diperolehi melalui penelitian, perbandingan dan penilaian itu, satu rumusan akan dibuat terhadap penemuan itu.

Pengkajian menggunakan format penulisan tesis berdasarkan gaya penulisan UM sebagaimana yang telah ditetapkan. Setiap ayat-ayat al-Qur'an akan diterjemah mengikut keperluan berpandukan kepada Terjemahan al-Qur'an Pimpinan al-Rahman keluaran JAKIM. Manakala setiap penukilan hadis akan ditakhrijkan oleh pengkaji berdasarkan pendapat ulama yang muktabar dalam bidang ini.

1.10.2 Kajian Lapangan

Sebahagian data yang digunakan dalam kajian ini adalah data yang diperolehi daripada kaedah lapangan. Data ini dinamakan sebagai data primer kajian. Bagi mendapatkan maklumat kajian lapangan ini tidak dapat tidak ia melibatkan beberapa teknik ataupun kaedah tertentu yang perlu diaplikasikan iaitu:

i. Soal selidik³⁶ responden-responden yang terdiri daripada kalangan ilmuwan Islam yang terdiri daripada beberapa kategori:

- Alim ulama, pegawai-pegawai agama di Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu seperti mufti, kadi, imam besar dan seumpamanya. Mereka merupakan tonggak kekuatan ilmu dan merupakan rujukan utama dalam masyarakat.
- Ahli akademik dalam bidang pengajian Islam yang terdiri daripada pensyarah-pensyarah ataupun guru-guru yang mempunyai hubung-kait dengan al-Qur'an dan Qiraat secara tidak langsung di institusi-institusi pengajian sama ada di peringkat sekolah menengah, madrasah, pondok, institut al-Qur'an dan di peringkat IPT.
- Tenaga pengajar, ustaz-ustaz dan para imam masjid yang menyampaikan pengajaran agama terutama al-Qur'an di masjid-masjid ataupun di tempat pengajian tertentu yang terdapat di Terengganu.

Responden-responden ini dipilih secara rawak mengikut piawaian yang telah ditetapkan dalam kaedah metodologi. Pemilihan responden ditentukan pada satu kategori di mana ia terdiri daripada kalangan ilmuwan Islam sahaja kerana mengambil kira beberapa rasional. Antaranya pertama; kajian ini hanya menumpukan kepada tahap pengetahuan dan pendedahan golongan ilmuwan Islam. Kedua; mereka merupakan tunjang kekuatan ilmu dalam melahirkan modal insan yang bersifat Quranik. Ketiga; mereka merupakan golongan profesional yang secara tidak langsung terlibat dan sepatutnya mempunyai pengetahuan mengenainya malah sewajar perlu memainkan peranan dalam memberi

³⁶. Sila lihat bab kelima dalam tesis ini untuk perincian mengenai hasil data-data soal selidik yang diperolehi.

pengetahuan dan pendedahan sebaiknya kepada golongan sasaran iaitu mahasiswa-siswi demi ke arah memartabatkan ilmu al-Qur'an di mata intelektual.³⁷

- ii. Pemerhatian turut serta ataupun pengamatan;³⁸ kaedah ini digunakan bagi mendapatkan maklumat tambahan. Pengkaji melakukan pemerhatian turut serta ataupun pengamatan tempat pengajian yang telah ditentukan bagi menilai sejauh mana silibus sukatan pengajian ilmu Qiraat diterapkan dalam pengajian di peringkat pengajian. Melalui wasilah ini pengkaji dapat menilai sejauh mana tahap penerapan pengajaran ilmu Qiraat diterapkan.
- iii. Temubual: Soalan³⁹ telah disediakan sebagai pandu arah semasa sesi temubual yang diadakan bagi mendapatkan maklumat yang diperlukan dalam kajian ini bagi menguatkan hujah yang diperlukan terutama dalam penyediaan penulisan bab tertentu. Temubual ini telah dilakukan ke atas beberapa orang informan utama yang mempunyai pengetahuan yang tinggi dan memiliki pengalaman yang luas dalam bidang berkenaan. Pemilihan ini juga mengambil kira terhadap keterlibatan mereka dengan masyarakat ilmuwan. Hasil input yang diperolehi akan digunakan bagi menguatkan kajian ini.

³⁷. Mereka yang dipilih sebagai responden akan diberikan satu set borang soal selidik. Daripada hasil analisis soal selidik berkenaan barulah pengkaji dapat mengesan tahap pengetahuan dan pendedahan kalangan mereka dalam ilmu *Qiraat* ini. Kajian ini dianggap begitu penting bagi pengkaji kerana ilmu *Qiraat* seolah dilihat sebagai satu ilmu yang khusus bagi golongan tahfiz sahaja. Oleh kerana itu, kebanyakan kalangan ilmuwan Islam kurang mempunyai pengetahuan dan memperolehi pendedahan berkaitan dengannya. Justeru, seandainya telahan pengkaji ini menepati hasil kajian yang bakal diperolehi maka kajian ini sememangnya bersesuaian dengan hasrat pengkaji untuk memartabatkan legasi ilmu *Qiraat* setara dengan disiplin ilmu Islam yang lain dan mendapat tempat yang optimum dalam bidang akademik.

³⁸. Pengamatan bermaksud pengkaji melibatkan diri secara langsung dalam membuat penelitian dan pemeriksaan secara terus menerus. Lihat dalam Zainal Mat Sat, *Pengantar Statistik*, (Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1985), 8.

³⁹. Lihat jadual soalan pada lampiran C.

1.11 Sistematika Kajian

Kajian ini akan dibahagikan kepada enam bab utama. Bab **pertama** merupakan penyediaan proposal bagi kajian ini. Manakala bab **kedua**, pengkaji akan mengupas secara terperinci tentang sejarah perkembangan *Qiraat* dan penerimaannya sebagai *Qiraat Mutawatir* dan beberapa isu berkaitan serta pandangan para ulama mengenainya bersama rumusan.

Bab **ketiga** pula, pengkaji akan menyenaraikan beberapa contoh ayat al-Qur'an dan membuat penelitian dan analisis bentuk-bentuk bacaan berkenaan dalam beberapa aspek iaitu khilaf, peranan, perkaitan dan kesannya pada hukum fiqh dan membuat rumusan berkaitan dengannya.

Bab **keempat**, pengkaji akan membincangkan tentang maklumat berkaitan perkembangan ilmu *Qiraat* di Terengganu dan pendekatan-pendekatan yang dilakukan oleh pihak berwajib demi mengembangkan dan memartabatkan *Qiraat* di tempat yang tinggi dan juga beberapa ulasan kalangan pihak yang bertanggungjawab dalam perihal itu beserta rumusan.

Bab **kelima** pula, pengkaji khususkan menganalisis soal selidik bagi melihat dan menilai kalangan responden dari aspek pengetahuan, pendedahan dan mencari solusi serta pendekatan yang wajar bagi mengatasi permasalahan berkenaan.

Kajian ini di akhiri dengan bab **keenam** di mana pengkaji membuat kesimpulan dan rumusan daripada keseluruhan kajian yang telah dilakukan. Dalam bab ini juga, pengkaji akan mengemukakan beberapa cadangan bagi tujuan tindakan pihak berwajib dan memberi saranan yang membina untuk kesinambungan kajian pada masa akan datang. Penyediaan semua ini adalah bersesuaian dengan kedudukannya sebagai bab terakhir kajian pengkaji dalam penyediaan tesis ini.

BAB 2: SEJARAH PERKEMBANGAN

QIRAAT DAN PENERIMAANNYA SEBAGAI MUTAWATIR

2.1 PENDAHULUAN

Sorotan sejarah telah melakarkan bahawa ilmu *Qiraat*⁴⁰ telah bermula sejak zaman nabi S.A.W lagi. Terdapat banyak nas dan pendapat kalangan ulama terdahulu mahu pun masakini mengenainya walaupun mereka berbeza pendapat dalam menentukan hakikat yang sebenar. *Qiraat* telah berkembang pesat dari satu generasi ke satu generasi lain lantaran pada peringkat awalnya itu terdapat perbezaan kalangan sahabat dalam pengambilan bacaan al-Qur'an daripada nabi S.A.W. Walau bagaimanapun, permasalahan ini telah dirujuk kepada nabi S.A.W awal-awal lagi dan ternyata kesemua sememangnya adalah datang daripada nabi S.A.W bahkan ia telah diakui sebagai lafaz-lafaz al-Qur'an hakiki yang diturunkan oleh Allah S.W.T. Berurutan peristiwa demi peristiwa yang berkaitan dengan perbezaan pembacaan al-Qur'an berlaku pada period ini namun lafaz *Qiraat* masih belum terzhahir dan tidak diketahui oleh kalangan masyarakat Islam pada masa itu. Ini kerana penggunaan terminologi *Qiraat* itu sendiri masih belum wujud lagi. Perbezaan bacaan al-Qur'an di waktu ini lebih sinonim di kenali sebagai *Sab'at al-Aḥruf* ataupun *Aḥruf Sab'ah*.

Perbezaan lahjah (dialek) dalam pembacaan al-Qur'an di antara qabilah-qabilah 'Arab sama ada dari sudut intonasi, bunyi, huruf, baris dan seumpamanya ini jelas membuktikan kemukjizatan al-Qur'an sebagai kitab Allah S.W.T. Ia tidak mampu sama sekali untuk direka-cipta oleh sekalian makhluk alam ini. Ini kerana perbezaan ini langsung tidak menyebabkan sebarang pertembungan dalam aspek penafsiran mahu pun

⁴⁰ Kalimah *Qirā'āt* yang dimaksudkan pengkaji dalam period ini ialah *Sab'at al-Aḥruf*.

hukum-hakamnya. Perbezaan ini sekiranya dirincikan dan diselidiki jelas menuju ke arah kesempurnaan makna dan pemahaman ayat berkenaan dengan lebih mendalam. Bahkan ia mempunyai beberapa keistimewaan tersendiri yang mana tidak terdapat di dalam bidang-bidang ilmu Islam yang lain dan secara tidak langsung telah memainkan peranan yang penting pada era terawal kegemilangan Islam sejak dulunya lebih-lebih lagi dalam rangkaian ilmu al-Qur'an secara khusus.

2.2 PENTAKRIFAN AL- QUR'AN, SAB'AT AL-AḤRUF, AL-QIRAAT DAN AL-QURRĀ'

Al-Qur'an , *Sab'at al-Aḥruf*, *al-Qiraat* dan *Qurrā'* mempunyai hubungan begitu akrab antara satu sama lain. Justeru itu, pengkaji merasakan adalah wajar disertakan juga definisi dari sudut bahasa, terminologi dan apa-apa yang bersangkutan-paut dengannya terlebih dahulu sebelum menjangkau perbincangan fokus utama tesis ini.

2.2.1 Al- Qur'an Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi

2.2.1.1 Al- Qur'an Dari Sudut Bahasa

Al-Qur'an dari sudut bahasa adalah berasal daripada pecahan masdar kalimah yang mempunyai hamzah iaitu: قرأ ، يقرأ ، قراءة و قرأنا⁴¹. Walaupun begitu, terdapat riwayat

mengatakan bahawa kalimah ini dibaca tanpa hamzah (قرآن) dan ia merupakan bacaan

Imam Ibnu Kathīr (m. 120H) yang diriwayatkan oleh Imam Shafii.⁴² Lafaz ini (قرآن)

juga merupakan bacaan yang warid daripada nabi S.A.W bahkan telah disepakati oleh

⁴¹. Muhammad 'Abd. al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 1: 16-17.

Muḥy al-Dīn Ṣābir, *Al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī*, (Tunisia, al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-'Ulūm, 1999). 974.

⁴². Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 79.

para ulama malah diiktiraf sebagai al-Qur'an. Imam Shāṭibiyy ada menjelaskan di dalam kitabnya *Ḥirz 'Amānī wa Wajh al-Tahānī* iaitu:

ونقل قرآن بالقرآن دواؤنا⁴³

Maksudnya:

Memindahkan pada lafaz قرآن (baris *hamzah*) menjadi قران (huruf yang berada sebelumnya iaitu huruf ر yang *sakin*) oleh Ibnu Kathīr.

Apa yang dapat difahami, mengikut disiplin pembelajaran ilmu *Qiraat*, huruf ا yang bergaris di atas adalah rumuz bagi salah seorang daripada *Qurrā' sab'ah* iaitu Ibn Kathir. Dan ini menunjukkan bahawa bacaan قران tanpa hamzah ini merupakan bacaan Ibn Kathir manakala bacaan قرآن pula merupakan bacaan selain daripada beliau iaitu Imam Nāfi' (m. 129H), 'Āsim (m. 127H), Abū 'Amr (m. 154H), Ibnu 'Āmir (m. 118H), Ḥamzah (m. 156H) dan Kisā'ī (m. 189H) membacanya dengan *hamzah* قرآن.⁴⁴

Sekiranya dibandingkan lafaz قرآن yang dibaca dengan hamzah dan tanpa hamzah ini,

dari sudut kemunasabahannya, pengkaji lebih cenderung kepada pendapat pertama

iaitu yang dibaca dengan hamzah (قرآن) berdasarkan kepada rasional tertentu iaitu:

⁴³ al-Qāsim bin al-Firuh bin Kḥalaf bin Ahmad al-Shāṭibiyy, *Matan al-Shāṭibiyy Ḥirz al-'Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Muhammad Tamim al-Zughbī, (Madinah Munawwarah, Dār al-Maṭbū'āt al-Hadis, 1990), 40.

⁴⁴ Sayyid Lāṣīn Abū al-Farj, Khalid Muhammad, *Taqrīb al-Mā'ānī fī Sharḥ Ḥirz al-'Amānī fī al-Qirā'āt al-Sab'*, (Madinah Munawwarah, Dār al-Ḍamān, 1993), 195.

i. Walaupun pendapat yang mengatakan ia asal tanpa hamzah juga adalah benar. Akan tetapi jika dilihat, ia amat jauh menyalahi dari pecahan masdarnya sendiri seperti yang telah dikemukakan sebelum ini.⁴⁵

ii. Di kalangan ulama *Qiraat* yang masyhur ini hanya seorang sahaja yang membaca tanpa hamzah iaitu Imam Ibnu Kathīr. Selain daripadanya membaca dengan hamzah.⁴⁶

iii. Sekiranya dilihat, bacaan tanpa hamzah ini adalah semata-mata untuk meringankan (*takhfīf*). Baris yang terdapat pada hamzah itu sebenarnya telah dialihkan keadaan huruf yang sebelumnya. Maka dengan demikian terhasillah bacaaan tanpa baris pada huruf hamzah iaitu (قُرْآن).⁴⁷

Walaupun bagaimanapun, pengkaji tidak menolak sama-sekali bahawa lafaz (قُرْآن tanpa hamzah) ini telah disepakati oleh semua ulama terdahulu mahu pun mutakhir akan kesahan bahkan lafaz itu sememangnya warid daripada nabi S.A.W Dan mengenai perbezaan lafaz (قُرْآن) ini, pengkaji bersetuju dengan pendapat yang dinukilkan oleh Muhammad al-Ḥabsh daripada Imam al-Suyūṭi, mengatakan bahawa lafaz al-Qur'an adalah suatu nama yang telah diletakkan oleh Allah S.W.T dan bukanlah *isim mushtaq* (suatu pecahan kalimah pada kata nama) yang boleh dikiaskan melalui bahasa 'Arab (ilmu *ṣarf*). Jika berlaku sekalipun, ia hanya terjadi secara kebetulan sahaja. Ini adalah kerana bahasa 'Arab itulah yang mengikuti al-Qur'an dan bukanlah sebaliknya.

⁴⁵ Zaqānī, *Manāhil al-ʿIrḡān fī Ulūm al-Qurʿān*, 1:16-17.

⁴⁶ al-Shāṭibīyy, *Matan al-Shāṭibīyy Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qiraʿat al-Sabʿ*, 40.

⁴⁷ Ibid.

2.2.1.2 Al- Qur'an dari Sudut Terminologi

Dari sudut terminologi mengenai al-Qur'an pula, terdapat banyak pentakrifan yang diberikan oleh para ulama. Kesemua pentakrifan tersebut dilihat saling melengkapi antara satu sama lain. Antaranya:

- i. Menurut Shaykh al-Bazdawiy⁴⁸, al-Qur'an adalah Kitab yang diturunkan kepada nabi Muhammad s.a.w tertulis pada mushaf yang dinaqalkan daripada nabi S.A.W secara mutawatir tanpa sebarang syak wasangka.⁴⁹
- ii. Menurut al-Subki⁵⁰, al-Qur'an adalah lafaz yang diturunkan kepada nabi S.A.W sebagai tanda kemukjizatan walaupun dengan satu surah sekalipun dan menjadi ibadat dengan membacanya.⁵¹
- iii. Menurut al-Shawkānī⁵², al-Qur'an adalah kalam yang diturunkan kepada nabi S.A.W., tertulis dalam mushaf-mushaf yang sampai kepada kita secara mutawatir.⁵³
- iv. Al-Zarkashī⁵⁴ pula menyatakan bahawa al-Qur'an adalah kalam yang diturunkan bermukjizat walaupun dengan satu ayat sekalipun dan menjadi ibadat dengan membacanya.⁵⁵

⁴⁸. Beliau adalah Ali bin Muhammad bin al-Husayn bin Abd. Karim. Gelarannya adalah Abu Hassan. Seorang yang faqih dalam bidang Usul fiqh dan merupakan salah seorang ulama terkemuka kalangan mazhab Hanafi. Meninggal dunia pada 482H. Antara karya yang dihasilkan ialah *al-Mabsūt* dan *Kanzūl al-'Uṣūl*.

⁴⁹. Alauddin bin Abd. Aziz Ahmad al-Bukhari, (t.th), *Kashful al-Asrār an'Uṣūl Fakhr al-Islām al-Badhdawiy*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1: 67-70.

⁵⁰. Beliau adalah Abd. Wahab bin Ali bin Abd al-Kāfi al-Subkī. Gelarannya adalah Abu al-Nasr. Beliau merupakan Qadi terkemuka di Negara Sham. Meninggal dunia pada tahun 771H disebabkan penyakit taun. Antara karya yang hebat dihasilkan oleh beliau ialah *Tabaqāt al-Shafiyyah al-Kubrā*.

⁵¹. *Jām al-Jawā' mi'*, 1: 224.

⁵². Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah al-Shawkānī. Beliau merupakan seorang yang alim bertaraf mujtahid daripada kalangan ulama besar di Yaman. Meninggal dunia pada 1250H. Antara karya beliau ialah *Nayl al-Awṣār min' Asrār Muntaqa al-Akhbar*, *Fathul Qadir* dan *Irshād Fuḥūl ila Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-'Uṣūl*.

⁵³. Muhammad bin Ali a-Shawkani, *Irshād al-Fuḥūl ila Tahqiq al-Haq Min Ilm al-Usul*, (Egypt: Bab al-Halabi, 1937), Cet 1, h. 29.

⁵⁴. Badruddin Muhammad bin Abdullah bin Bahadir al-Zarkashī. Beliau seorang ulama di Mesir yang begitu alim dalam bidang Fiqh, Hadis, Tafsir dan Usuluddin pada kurun kelapan. Beliau meninggal dunia pada 794H.

⁵⁵. Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī 'Usūl al-Fiqh*, (Egypt: Dār al-Kutubi, 1994), Cet. 1, 2: 178.

v. Menurut Bāzāmūl pula mengatakan bahawa al-Qur'an merupakan kalam Allah S.W.T yang diturunkan kepada rasulNya yang terakhir iaitu nabi Muhammad S.A.W melalui perantaraan Jibril a.s., diterima oleh kita secara *mutawatir* (persandaran daripada nabi Muhammad S.A.W), menjadi ibadat apabila membacanya, menjadi mukjizat besar kepada nabi Muhammad S.A.W, tertulis dalam *mushaf*, dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas.⁵⁶

vi. Al-Zarqāni⁵⁷ pula memberi pentakrifan bahawa al-Qur'an adalah kalam Allah S.W.T berbahasa 'Arab bermukjizat yang diturunkan melalui perantaraan utusan wahyu yang amin iaitu Jibril a.s kepada nabi Muhammad S.A.W yang mengandungi *Aḥruf Sab'ah* secara lafaz dan makna, terpelihara dalam dada (para huffaz), ditulis dalam mushaf-mushaf Uthmani dengan penulisan yang mengandungi apa yang masih ada daripada *Sab'at al-Aḥruf* dan *Qiraat* pelbagai, sampai kepada kita secara mutawatir, menjadi ibadat dengan membacanya yang dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas.⁵⁸

vii. Ulasan

Kesemua pentakrifan yang diberikan tersebut sama sekali tidak menyalahi daripada landasannya. Ia masih berkisar dan tidak terkeluar daripada lingkungan pemahaman tentang al-Qur'an bahkan dilihat saling lengkap melengkapi antara satu sama lain. Namun begitu, antara kesemua pentakrifan yang dibawakan ini, pengkaji lebih cenderung dengan pentakrifan yang dibawakan oleh al-Zarqāni mengenai al-Qur'an kerana ia berbeza dari yang lain. Pengkaji melihat pentakrifan ini menatijahkan sesuatu yang lebih menyeluruh dan sempurna kerana mengambil kira kepada beberapa sebab-sebab yang rasional berdasarkan penilaian pengkaji iaitu:

⁵⁶. Muhammad bin ^c Umar bin Salim Bāzāmūl, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsir wa al-'Aḥkām*, (Saudi 'Arabia: Dār al-Hijrah, 1997), 1: 26.

⁵⁷. Muhammad Abd. Azim al-Zarqāni. Beliau merupakan salah seorang ulama besar al-Azhar. Antara karya beliau yang terkenal iaitu *Manāhil al-Irfan*.

⁵⁸. Muhammad Abd. Azim al-Zarqāni, *Manāhil al-Irfān*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī, t.th.), 1: 21.

i- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan sebagai kalam Allah S.W.T yang berbahasa 'Arab bermaksud pengecualian percakapan malaikat ataupun nabi S.A.W tidak dinamakan sebagai al-Qur'an manakala berbahasa 'Arab bermaksud pengecualian kitab-kitab samawi lain yang diturunkan dalam bahasa Ibrani, Hebrew dan sebagainya.

ii- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan dengan mukjizat pula kerana kata-kata yang tidak bermukjizat tidaklah dianggap sebagai al-Qur'an .

iii- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan bahawa ia diturunkan kepada nabi Muhammad s.a.w bermaksud pengecualian terhadap kitab-kitab *samawi* yang diturunkan kepada nabi-nabi yang lain seperti kitab *Zabur*, *Taurat* dan *Injil*.

iv- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan pula terpelihara dalam dada (para Huffaz), tertulis dalam mushaf-mushaf Uthmani sebagai bukti perbezaan penjagaan al-Qur'an yang lebih terpelihara daripada yang lain. Ini kerana penjagaannya adalah berdasarkan dua metode iaitu melalui hafalan dan juga penulisan. Berbeza kitab samawi yang lain, penjagaannya hanya berdasarkan penulisan sahaja. Walaupun begitu, secara hakikat kita menyakini penjagaan Allah S.W.T ini sebenarnya tidaklah tertakluk pada kedua-dua aspek berkenaan. Ini kerana pemeliharaan Allah S.W.T itu adalah bersifat mutlak.

v- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan bahawa ia ditulis dalam mushaf-mushaf Uthmani dengan penulisan yang mengandungi apa yang masih kekal daripada *Sab'ah Ahruf*.⁵⁹ Bagi mengecualikan mushaf-mushaf sahabat lain yang telah dibakar demi kesatuan ummah di bawah seliaan Khalifah Uthman bin Affan. Bahkan mushaf-mushaf Uthmani itu telah diakui kesahannya oleh sekalian para sahabat pada masa itu sebagai

⁵⁹. Pengkaji akan memanjangkan perbincangan mengenainya dalam 1.2.2: *Sab'at al-Ahruf* ataupun *Ahruf Sab'ah* dari sudut bahasa dan terminologi bagi mendapat gambaran yang sebenar betapa pertalian antara kedua-dua begitu erat antara satu sama lain.

al-Qur'an yang menepati *Ahruf Sab'ah* sebagaimana yang dibentangkan dalam '*Urḍatul Akhīrah* (pembentangan al-Qur'an terakhir antara nabi S.A.W dan Jibril a.s).

vi- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan dengan *Qiraat* yang pelbagai yang diterima secara *mutawatir*. Secara tidak langsung ia merujuk kepada *Qiraat Mutawatir* iaitu *Qiraat Sab'ah* dan '*Asharah* sahaja manakala *Qiraat Shadhdhah* tidak dikira darinya.

vii- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan dengan menjadi ibadat kerana sama ada seseorang itu membaca ataupun mendengar pun dikira mendapat ganjaran pahala berlipat kali ganda daripada Allah S.W.T. Manakala hadis Qudsi dan hadis nabi S.A.W terkecuali dan tidak mempunyai kelebihan seperti ini.

viii- Pentakrifan al-Qur'an ini dikaitkan dengan dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah an-Nas bagi memberi gambaran mana-mana mushaf persendirian yang disusun selain daripada mushaf uthmani bukanlah mushaf yang disepakati kalangan para sahabat. Keselarasan susunan dalam mushaf uthmani bertujuan demi kemaslahatan ummah daripada berlakunya perpecahan. Kalangan ulama terdahulu mahu pun masakini mengakui hakikat penyelarasan ini dan mereka telah menerima seadanya.

Sebenarnya masih banyak lagi pentakrifan yang diberikan oleh kalangan ulama mengenai al-Qur'an tetapi memadailah pengkaji hanya menyatakan setakat ini sahaja. Sekiranya dilihat berdasarkan semua pentakrifan ini, kalangan ulama memberi pentakrifan dari sudut yang berbeza-beza mengikut tahap kepentingan yang dirasakan perlu dalam menjelaskan makna al-Qur'an itu sendiri. Masing-masing mempunyai rasional yang tersendiri dalam mengutarakan pendapat masing-masing malah pengkaji tidak melihat ia sebagai satu bentuk kekurangan mahu pun kelemahan.

Namun begitu menurut Shaykh Abd. Halim Muhammad Hadi, terminologi al-Qur'an yang dibawakan oleh al-Zarkashi dilihat sebagai pandangan yang tidak sesuai. Ini kerana cabaran dalam membuktikan kemukjizatan al-Qur'an bukan dengan satu ayat. Akan tetapi cabaran yang dirakam dalam al-Qur'an hanya bertitik tolak pada tiga keadaan sahaja. Pertama cabaran mendatangkan al-Qur'an dengan seumpamanya (sila rujuk surah al-Isra', ayat 88). Kedua cabaran mendatangkan al-Qur'an walaupun dengan sepuluh surah (sila rujuk surah Hud, ayat 13). Ketiga cabaran mendatangkan al-Qur'an walaupun dengan satu surah (sila rujuk surah al-Baqarah, ayat 23).⁶⁰ Pengkaji melihat daripada sudut pandangan sisi, kedua-dua tokoh ini ada rasionalnya tersendiri. Shaykh Abd Halim melontarkan pandangan tersebut melihat kepada dalil yang jelas terdapat dalam al-Qur'an itu sendiri namun al-Zarkashi pula melihat bahawa kemukjizatan al-Qur'an dapat dilihat bukan pada surah sahaja bahkan pada ayat al-Qur'an itu sendiri. Tetapi bagi pandangan sisi pengkaji pula, apa yang terdapat dalam al-Qur'an seisinya termasuk Harf itu sendiri; bermula daripada huruf-huruf al-Qur'an yang membina kalimah dan daripada kalimah pula membina ayat sehingga melengkapi sebagai surah-surah maka kesemuanya adalah bermukjizat.

2.2.2 *Sab'at al-Aḥruf* ataupun *Aḥruf Sab'ah* Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi

Pengkaji telah meneliti kebanyakan nas hadis sememangnya nabi S.A.W tidak pernah menerangkan pengertian *Sab'at al-Aḥruf* secara terperinci kepada para sahabat baginda. Bahkan dalam kitab-kitab *Qiraat* sekalipun tiada yang mengatakan bahawa nabi saw menerangkan dengan jelas maksud *Sab'at al-Aḥruf* tersebut. Sekiranya pemahaman mengenainya menjadi permasalahan yang besar sudah tentu para sahabat terlebih dahulu menanyakan kepada nabi saw untuk mendapatkan sebuah penjelasan konkrit mengenai maksud berkenaan. Keadaan ini menunjukkan kepada umum bahawa para sahabat r.a

⁶⁰. Abd. Halim Muhammad Hadi, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tarikhuha: Thubutuha: Hujjiyatuha wa Ahkamuha*, (Beirut: Dār al-Gharāb al-Islamī, 1999), 21.

secara jelas sudah memahami makna *Sab'at al-Aḥruf*. Penggunaan lafaz ini sudah tidak asing lagi bagi mereka dalam menerima wahyu al-Qur'an . Cuma mutakhir ini, penggunaan terminologi ini kelihatan janggal dan asing untuk difahami terutama dalam konteks pertalian dengan al-Qur'an . Kekadangnya menimbulkan pelbagai persepsi dan tanggapan yang mengelirukan. Kalangan ulama terdahulu mahu pun masa kini telah bersepakat adalah tidak wajar mengatakan bahawa *Sab'at al-Aḥruf* itu merujuk kepada kalangan *Qurrā' tujuh* sebagaimana yang menjadi kefahaman kalangan awam mengenainya. Bahkan ia merupakan kesalahan yang besar. Bagaimana mungkin seseorang itu boleh menisbahkan kepada *Qurrā' Tujuh* walhal mereka sendiri tidak menyaksikan semasa penurunan al-Qur'an itu sendiri. Bahkan kita telah maklum bahawa mereka hidup pada era para tabiin. Sebelum menjangkau kepada zaman mereka, banyak peristiwa yang berlaku jelas menunjukkan sebaliknya.

Hadis yang menyatakan tentang *Sab'at al-Aḥruf* telah diriwayatkan melalui periwayatan yang sahih dan jalan yang banyak serta melibatkan sebilangan besar para sahabat. Ibn al-Jazari menukikan terdapat 20 orang sahabat yang meriwayatkan hadis berkenaan *Sab'at al-Aḥruf*⁶¹ manakala al-Suyuti pula menambahkan seorang lagi dalam kitabnya *al-Itqan*⁶² dan Hassan Ḍiyā' al-Din pula menambahkan 3 orang lagi dalam kitabnya⁶³ di mana kesemuanya adalah berjumlah 24 orang. Jumlah ini menjadikan Abu 'Ubaid al-Qāsim bin Salām menghukumkan tentang kemutawatiran hadis yang

⁶¹. Muhammad bin Muhammad al-Jazari, *al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashrah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 1: 21.

⁶². Jalaluddin bin Abd. Rahman al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 1: 45.

⁶³. Ḥassan Ḍiya' al-Din 'Aṭr, *al-Aḥruf al-Sab'ah wa Manzilah al-Qirā'āt minha*, (Beirut: Dar al-Bashir al-Islamiyyah, 1988), 108.

berkaitan dengan *Sab'at al-Aḥruf*.⁶⁴ Antara hadits yang masyhur tentang al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf iaitu:

Daripada Ibnu Abbas r.a. mafhumnya: "Sesungguhnya Rasulullah S.A.W telah bersabda: "Jibril membacakan kepadaku al-Qur'an dengan satu *Harf* maka aku meminta tambahan bacaan daripadanya, aku sentiasa terus-menerus meminta dan Jibril menambahkan bacaan sehingga 'Tujuh Huruf'".⁶⁵ Imam Muslim menambah: Ibnu Shuhaib al-Zuhri (124H) telah berkata: "Telah sampai (pengetahuan) kepadaku bahawa 'Tujuh Huruf' itu ialah pada perintah yang sama, tidak berbeza pada halal dan haram."⁶⁶

Daripada 'Umar bin al-Khaṭāb r.a. mafhumnya: Beliau berkata: "Aku telah mendengar Hisham bin Hakim membaca surah al-Furqan pada zaman Nabi S.A.W. Semasa aku mendengar bacaannya, aku dapati dia membacanya menggunakan banyak huruf yang tidak Rasulullah bacakan padaku, maka aku hampir-hampir merangkulnya ketika dia solat, namun aku bersabar sehinggalah dia memberi salam, lalu aku belitnya dengan kainnya dan aku berkata: "Siapakah yang membacakan kepada engkau surah ini?" Dia menjawab: "Rasulullah yang membacakannya kepadaku." Lalu aku berkata: "Engkau berbohong! Sesungguhnya Rasulullah telah membacakannya kepadaku dengan bacaan yang berlainan dengan bacaanmu." Lalu aku pun membawanya kepada Rasulullah. Aku berkata: "Sesungguhnya aku mendengar orang ini membaca surah al-Furqan dengan huruf yang tidak engkau bacakan kepadaku." Rasulullah berkata: "Lepaskanlah dia, wahai Umar." Baginda berkata: "Bacalah wahai Hisham." Lalu

⁶⁴. Al-Qāsim bin Sallām Abu Shāmah, *Fadhāil al-Qur'an li al-Qāsim bin Salām*, edi. Marwan al-'Atiyyah, (Beirut, Dār Ibnu Kathīr, 1995), 203.

⁶⁵. Muhammad bin 'Isma'īl al-Bukhari al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min 'Umur Rasullullah S.A.W wa Sunannihi wa 'Ayyamihi*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari: al-Kutub al-Sittah*, ed. Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir, (Beirut, Dār Thauqī al-Najah) 974 (Kitab Fadha'il al-Qur'an, Bab 'Anzala al-Qur'an 'ala Saba'ah 'Ahruf, no.hadis 4992), 6: 184.

⁶⁶. Muslim bin al-Ḥujjāj al-Qusayri, *Ṣaḥīḥ Muslim, al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naql al-'Adl an al-'Adl 'ila Rasullullah S.A.W*, ed. Muhammad Fuad al-Bāqī, (Beirut: Dar al-'Ilhā' al-Turath al-'Arabī), (Kitab: *Bab: al-Bayan an al-Qur'an Sab'at Ahruf, Solat*, hadis no.819), 1: 561

Hisham pun membacakan kepada Rasulullah dengan bacaan yang aku telah dengar tadi. Lalu Rasulullah berkata: “Begitulah surah itu diturunkan.” Kemudian Rasulullah berkata: “Bacalah wahai Umar.” Lalu aku pun membacanya dengan bacaan yang telah Rasulullah bacakan kepadaku. Lalu Rasulullah berkata: “Begitulah surah itu diturunkan. Sesungguhnya al-Qur’an ini diturunkan dengan ‘Tujuh Huruf’ maka bacalah kamu dengan mana-mana bacaan yang mudah bagimu”).⁶⁷

Dalam *Musnad al-Hafiz Abū Ya’lā* diriwayatkan bahawa pada suatu hari ketika Uthman bin ‘Affān r.a. sedang berdiri di atas mimbar, beliau berkata: “Aku teringat kepada seorang yang mendengar sendiri nabi S.A.W bersabda: “Al- Quran diturunkan dalam tujuh huruf, semua benar dan cukup”. Setelah itu ‘Uthman turun dari mimbar dan semua hadirin berdiri menyatakan kesaksian mereka atas kebenaran yang diucapkan itu. Saat itu Uthman menegaskan: “Dan aku menjadi saksi bersama mereka.”⁶⁸ Sebenarnya banyak lagi hadis-hadis nabi yang menyatakan lafaz *Sab‘at al-Aḥruf* ini tetapi nabi S.A.W tidak memperincikan maksudnya.

Daripada hadis-hadis tersebut, pengkaji menukulkan beberapa perkara penting yang dapat difahami, dimengertikan dan diamati bersama, antaranya:

- a. Hadis-hadis tersebut menunjukkan bahawa ‘Tujuh Huruf’ bukan hanya merujuk perbezaan pada lafaz dan bentuk sebutan perkataan al-Qur’an tetapi tidak terkecuali berkaitan tentang satu perkara samada halal ataupun haram.⁶⁹ Ini berdasarkan dalil perbezaan bacaan antara para sahabat berkisar mengenai cara bacaan manakala berkaitan hukum pula disingkap melalui huraian kalangan ulama mengenainya.

⁶⁷. *Sahih al-Bukhari*, (Kitab: *Fadhū’il al-Qur’an*, Bab: *Unzila al-Qur’an ‘ala Sab‘ah al-Aḥruf*, hadis no. 4992). (sila rujuk di atas untuk *takhrij* yang lengkap)

⁶⁸. Ibid. Sebagaimana yang dinaqalkan oleh Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur’an al-Karim*, Maktabah al-Sunnah, Qahirah, 1992), 159.

⁶⁹. Faḍl Hasan, Abbas, *Itqān al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’an*, (Oman: Dār al-Furqān, 1997), 2: 54. Sofiah Samsudin, *al-Madkhal ila Dirāsah ‘Ulūm al-Qur’an*, (Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2006), 100-101.

b. Nabi S.A.W. melarang daripada sebarang perbalahan dan perselisihan tentang ‘Tujuh Huruf’ kerana setiap huruf diturunkan oleh Allah S.W.T. Bahkan mengingkari salah satu daripada ‘Tujuh Huruf’ merupakan satu bentuk pengingkaran terhadap wahyu Allah S.W.T. Hikmah turunnya al-Qur’an dengan ‘Tujuh Huruf’ sebenarnya memudahkan dan menghilangkan kesusahan bagi umat Islam, oleh itu kita tidak sepatutnya menukar nikmat ini dengan kekufuran dan menyusahkan kelonggaran yang telah diberikan oleh Allah S.W.T kepada umat nabi S.A.W.

c. Bacaan al-Qur’an dengan ‘Tujuh Huruf’ adalah tauqifi (berdasarkan wahyu) dan sumbernya adalah daripada Allah S.W.T dan ia diambil dan dipelajari oleh para sahabat terus melalui mulut Nabi S.A.W.⁷⁰ Oleh itu, tidak ada sebarang peluang bagi orang lain untuk menambah atau mengurangkan Tujuh Huruf ini. Begitu juga tiada sebarang peluang untuk ijtihad.

d. Seluruh umat Islam mengakui bahawa bacaan al-Qur’an dengan Tujuh Huruf tidak mengandungi sebarang percanggahan daripada segi makna, malahan ketujuh-tujuh huruf ini mengandungi makna yang sama atau hampir sama di mana sebahagiannya membenarkan dan menguatkan antara satu sama lain.⁷¹

e. Umat Islam diberi pilihan untuk membaca al-Qur’an menggunakan mana-mana *huruf*, mereka tidak diwajibkan untuk menggunakan satu huruf sahaja. Barangsiapa yang membaca dengan mana-mana huruf sesungguhnya dia telah membaca al-Qur’an dengan sebenarnya.⁷²

f. Rentetan peristiwa yang hampir-hampir menimbulkan perbalahan besar antara Sayyidina Umar r.a. dan Hisyam ini jelas menunjukkan bahawa mereka membaca surah yang sama tetapi dengan bacaan yang berlainan sebenarnya tiada petunjuk secara pasti tentang apakah yang diperselisihkan secara terperinci namun ia berkisar tentang perbezaan bacaan al-Qur’an. Oleh kerana Rasulullah S.A.W masih hidup, perbezaan bacaan itu diharmonikan,

⁷⁰ Hasan Diyā’ al-Din ‘Atar, *al-Aḥruf al-Sab‘ah wa Manzilah al-Qirā’āt minha*, (Beirut, Dār al-Bashā’ir al-Islamiyyah, t.t), 265.

⁷¹ Sofiah Samsudin, *al-Madkhal ila Dirasati ‘Ulum al-Qur’an*, 100.

⁷² Ibid.

diterima sehingga perselisihan yang berlaku dapat diredakan sebaiknya. Peristiwa ini dilihat cukup bermakna kerana ia dapat membuktikan bahawa sejak zaman Rasulullah S.A.W lagi sudah wujud wajah-wajah pembacaan al-Qur'an yang berbeza. Namun begitu, apa yang diperselisihkan (maksud *Sab'at al-Aḥruf*) itu masih kabur dimengertikan kerana tiada penerangan terperinci mengenainya. Lantaran itu, kita melihat banyak pandangan ulama menafsirkan pengertian *Sab'at al-Aḥruf* mengikut pemahaman yang tersendiri.

2.2.2.1 *Sab'at al-Aḥruf* Dari Sudut Bahasa

Sab'at al-Aḥruf bermaksud tujuh huruf. Ia terdiri daripada dua perkataan. *Sab'ah* adalah bilangan '*Adad*' yang merujuk kepada angka tujuh manakala *al-Aḥruf* pula merupakan lafaz '*jama*' (bilangan yang banyak) bagi *al-Harf*. *Harf* merupakan kalimah 'Arab yang bermaksud sudut atau tepi dan digunakan untuk salah satu huruf-huruf 'Arab (*hija'i*). *al-Harf* juga digunakan secara kiasan untuk perkataan, bahasa, atau salah satu bentuk sebutan yang berbeza-beza dalam bahasa 'Arab.⁷³ Perkataan *al-Harf* sendiri juga menepati beberapa maksud seperti *lughah* (bahasa), *kalimah* (perkataan), *makna* (maksud) dan *jihah* (wajah/cara).⁷⁴ Kalimah سبعة (*sab'ah*) menurut al-Qāḍī 'Ayyaḍ (544H) tidak dinisbahkan kepada semata-mata bilangan bahkan ia memberi keterangan tentang banyak. Bahkan al-Qāsimī menambah pandangan ini dengan menyatakan ia adalah kepelbagaian wajah bacaan yang dibaca pada kalimah bertujuan sebagai kemudahan dan keringanan.⁷⁵ Menurut Imam Zarkashī *Sab'at al-Aḥruf* adalah satu lafaz yang digabungkan (المشتركة) dan membentuk satu makna berbilang atau banyak di mana ia bersumberkan daripada Nabi S.A.W.⁷⁶

⁷³. Jamal al-Din Ḥamd bin Mukram Bin Manẓūr, *Lisan al-'Arab*, ed. Amin Muhammad 'Abd al-Wahhab dan Muhammad al-Qadiq al-Abidi, (Beirut,: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabi, t.t.), 3: 128.

⁷⁴. Muhammad bin Muhammad Abu Shahbah, *Ibid*.

⁷⁵. Muhammad Jamaluddin bin Muhammad Al-Qasimi, *Mahāsin al-Ta'wil*, edi. Muhammad Bāsil 'Uyūn al-Saud, (Beirut, Dār al-Kutub, 2011), 1: 45.

⁷⁶. Badruddin bin Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, , (Beirut: Dār al-Fikr 2001), 1: 25.

2.2.2.2 *Sab‘at al-Aḥruf* ataupun *Aḥruf Sab‘ah* Dari Sudut Terminologi

Dari sudut terminologi, di sana terdapat banyak pentakrifan yang diberikan oleh para ulama mengenai *Sab‘at al-Aḥruf*. Pengkaji akan menukulkan beberapa pendapat yang masyhur kalangan mereka dan mengkategorikannya kepada dua bahagian iaitu:

Bahagian Pertama: Pengertian Yang Membawa Maksud Dari Aspek Bahasa ataupun Lahjah.

- i. Menurut Abu Shāmah (665H), *Sab‘at al-Aḥruf* merujuk kepada tujuh wajah yang terdapat dalam *‘Uṣūl Qirā’āt* yang menjadi khilaf antara *Qurrā’* seperti *Ṣilah Mim al-Jama’* dan *Ha’al-Damir* dan sebaliknya (*tiada silah*), *Idghām*, *Izhār*, *Mad* dan *Qasr*, *Tahqīq al-Ḥamzah* dan *Takhfīf*, *Fath* dan *‘Imālah*, *Waqaf* dengan *Sākin* dan dengan *Isyarat* (*Raum* dan *Ishmam*), *Membariskan al-Yā’* (sama ada menanda sukun, mengithbatkan dan membuangnya).⁷⁷
- ii. Menurut al-Qāsimī pula (1332H) pemahaman *Sab‘at al-Aḥruf* bukan dimaksudkan dengan bilangan tertentu bahkan ia menunjukkan kalimah yang dibaca dengan pelbagai wajah sebagai salah satu bentuk kemudahan dan keringanan.⁷⁸
- iii. Imam al-Ṭabari pula berpendapat *Sab‘at al-Aḥruf* membawa maksud tujuh lughah (bahasa, dialek atau lahjah) yang lahir dari pelbagai Qabilah ‘Arab yang berlainan bahasa percakapannya.⁷⁹ Dalam erti kata yang lain, al-Qur’an diwahyukan dengan tujuh lafaz bahasa Arab yang berbeza menunjukkan makna yang sama seperti (اذهب، أسرع، عجل، هلم، تعال) yang memiliki satu makna iaitu: “Datang ke mari.”⁸⁰

⁷⁷. Shihābuddin Abd. Rahman bin ‘Ismā‘il al-Muqaddisi, *al-Murshid al-Wajiz ila ‘Ulum Tata’allaq bi al-Kitāb al-‘Aziz*, edi. Ṭayyār Qawlāj, (Beirut, Dār Ṣādir, 1975), 127.

⁷⁸. Al-Qasimī, *Mahāsin al-Ta’wil*, 1: 287.

⁷⁹. al-Ṭabari, *Tafsir al-Ṭabari*, 1: 50.

⁸⁰. Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi ‘Ulum al-Qur’ān*, Tah. Shuaib al-Arnā’ūṭ, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2008), 107. Sila rujuk, Abdullah bin Baz bin Ali Dzofar al-Dausri, *Atsar al-Ikhtilāfi al-qirā’at fi al-Ahkām al-Fiqhiyyah*, Cet 1, (Mesir: Dar al-Hady al-Nabawi, 2005), 47. Al-Qurtubī, *al-Jamī‘ Ahkam al-*

iv. Menurut Abu Ubaid al-Qasim bin Salam (224H), pengertian *Sab'at al-Aḥruf* bukanlah yang dimaksudkan huruf yang satu itu dibaca dengan tujuh wajah. Akan tetapi *Sab'at al-Aḥruf* membawa maksud tujuh bahasa (lahjah) yang paling fasih daripada qabilah-qabilah Arab yang wujud dan didapati bertaburan di serata tempat dalam al-Qur'an. Setiap *Harf* itu diturunkan berbeza-beza bahasa menepati qabilah-qabilah yang wujud.⁸¹ Ini bermakna al-Qur'an secara keseluruhannya tidak lari daripada menggunakan ketujuh-tujuh bahasa ini. Sebahagian al-Qur'an terdiri daripada bahasa Quraish dan sebahagiannya pula daripada bahasa *Hudhail, Tamim, Thaqif, Hawāzin, Kinānah* dan *Yaman*.⁸²

Bahagian Kedua: Pengertian Yang Membawa Maksud Wajah Perubahan Dan Perbezaan Yang Berlaku Pada Kalimah

1. Menurut Imam Ibnu Jazari pula, beliau membuat rumusan yang berikut mengenai *Sab'at al-Aḥruf* berdasarkan pengamatan beliau selama 30 puluh tahun mengkaji *Qiraat Ṣāhiḥ, Shādh, Ḍaif* dan *Munkar*, ternyata perbezaan yang berlaku itu tidak dapat tidak merujuk kepada tujuh keadaan iaitu⁸³:

i. Perubahan berlaku pada baris sahaja tetapi tidak berlaku perubahan pada makna dan bentuk tulisan. Contoh:

يَحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ

Al-Humazah 103:

Kalimah yang bergaris ini juga dibaca dengan *يَحْسِبُ* iaitu *sin* dibaca kasrah.

ii. Perubahan berlaku pada makna sahaja tetapi tidak berlaku perubahan pada bentuk tulisan. Contoh:

Qur'an, 1: 32, Manna' al-Qattan, *Nuzul al-Qur'an 'ala Sab'at al-Aḥruf*, edisi pertama (al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1991), 35-36.

⁸¹. Al-Qasim bin Abd. al-Salam, *Fadhail al-Qur'an li al-Qasim Abd Al-Salam*, 203, sila rujuk al-Qaṭṭān, *Mabahith al-'Ulūm al-Qur'an*, (al-Riyāḍ: al-Dār al-Su'udiyah, t.t.).133.

⁸². Al-Qaṭṭān, *Ibid*.

⁸³. al-Jazarī, *al-Nashr fi Qirā'āt al-'Ashr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 1: 30.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

Al- Baqarah 2: 37

Kalimah yang bergaris ini juga dibaca dengan *dammah* yang membawa perubahan pada makna.

iii. Perubahan berlaku pada huruf dan makna sahaja tetapi tidak berlaku perubahan pada bentuk tulisan. Contoh:

هَٰذَا لَكَ تَبْلُؤُ كُلِّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ۚ وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٣٠﴾

Yunus 10:30

Kalimah yang bergaris ini juga dibaca dengan *تَتَلَوُا*

iv. Perubahan berlaku pada huruf dan bentuk tulisan sahaja tetapi tidak pada makna. Contoh:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١﴾

Al-Fatihah 1:6

Kalimah yang bergaris ini juga dibaca dengan *sin* *السِّرَاطُ* dan juga secara *ishmam*.

v. Perubahan berlaku pada huruf dan bentuk tulisan sahaja. Contoh:

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ

وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۚ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٥﴾

An-Nur 24: 22

Pada kalimah yang bergaris ini juga dibaca dengan *يَتَأَل*

vi. Perubahan berlaku pada aspek mendahulukan (*taqdim*) dan dan mengakhirkan (*ta'khir*) sesuatu kalimah. Contoh:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتِىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَرِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي ۖ وَقَتَلُوا وَقُتِلُوا لَا كُفْرَنَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلَتْهُمْ جَنَّتٌ تَجْرَىٰ مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

Ali Imran 3:195

Pada kalimat yang bergaris ini juga dibaca dengan menukarkan kalimat yang di depan ke belakang iaitu (وَقُتِلُوا وَقَاتِلُوا)

vii. Perubahan berlaku pada aspek penambahan dan pengurangan huruf. Contoh:

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

Ali Imran 3: 133

Pada kalimat yang bergaris ini juga dibaca tanpa huruf *waw*.

2. Menurut al-Rāzī berdasarkan pendapatnya yang paling masyhur mengenai pentafsiran *Sab'at al-Aḥruf* dikuatkan oleh al-Zarqānī malah didukung oleh jumhur ulama, ia adalah perbezaan yang berkisar pada tujuh wajah:

i) Perbezaan pada bentuk *isim*, antara *mufrad*, *tathniah*, *jama'*, *muzakkar* atau *mu'annath*. Contohnya:

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾

al-Ma'ārij, 70 : 32

Terdapat bacaan yang *jama'* dibaca *mufrad* لِأَمْنَتِهِمْ

ii) Perbezaan bentuk *fi'il māḍī*, *muḍāri'* atau *'amar*. Contohnya:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّنَّا وَآتَيْنَاهُ مِن مَّقَامٍ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

al-Baqarah, 2:125

Kalimah *وَآتَيْنَاهُ* lafaz ini fi'el madhi dengan makna kamu telah mengambil. Terdapat

Qiraat lain yang membaca dengan lafaz fi'el amar *وَآتُوا* dengan makna kamu hendaklah mengambil.

iii) Perbezaan pada *wajah-wajah i'rab*. Ia menunjukkan harakat akhir yang berlainan mengikut bahasa yang berlainan. Contohnya: كَلِمَتٍ dibaca كَلِمَتٌ

فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٢٧﴾

al-Baqarah 2:37

Pada kalimah *آدَمُ* dibaca dengan baris hadapan pada huruf mim menjadikannya fa'el

iaitu yang membuat. Terdapat *Qiraat* lain membaca dengan baris *آدَمَ* atas pada huruf

mim menjadikannya maf'ul iaitu terkena perbuatan itu keatasnya. Manakala kalimah

كَلِمَاتٍ pula dibaca dengan kasrah كَلِمَتٍ menjadikannya sebagai maf'ul iaitu terkena

perbuatan itu keatasnya dan juga dibaca dengan dammah كَلِمَتٌ menjadikannya fa'el

iaitu yang membuat.

iv) Perbezaan mendahulukan (taqdim) dan mengakhirkan (ta'khir) sesuatu kalimah.

Contoh:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتِىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَرِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

Ali 'Imran 3:195

Pada kalimah (وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا) ini, terdapat *Qiraat* lain yang menukarkan kalimah yang didepan ke belakang. وَقُتِلُوا وَقَاتَلُوا .

v) Perbezaan pada pengurangan dan penambahan *Harf Qur'aniyy*. Ini dapat dilihat huruf *waw* pada ayat:

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

Ali Imran 3: 133

Terdapat pada *Qiraat* lainnya *harf waw* ini tidak dibaca pada ayat berkenaan.

vi) Perbezaan *ibdal* (ganti huruf). Ia melibatkan penggantian huruf dengan huruf atau lafaz dengan lafaz. Contohnya : فَتَّبَيَّنُوا dibaca فَتَّبَيَّنُوا oleh Hamzah, al-Kisaie dan Khalaf.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

Al-Hujurat 49:6

vii) Perbezaan *lahjah* seperti dalam masalah *imalah*, *tarqiq*, *tafkhim*, *izhar*, *idgham* dan sebagainya. Perkataan (والضحى) dibaca dengan *fathah*. Terdapat *Qiraat* lainnya dibaca dengan *imalah* (sebutan antara *fathah* dan *kasrah*). Begitu juga kalimah مُوسَى dibaca dengan *fathah*. Terdapat *Qiraat* lainnya dibaca dengan *taqlil*.

3. Menurut al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi pula *Sab‘at al-Aḥruf* merujuk kepada ‘Tujuh Huruf’ ialah Tujuh *Qiraat*. Pendapat ini amat lemah dan tertolak oleh kalangan jumur ulama.

4. Ulasan

Perbincangan mengenai maksud sebenar *Sab‘at al-Aḥruf* terlalu panjang. Namun begitu pengkaji melihat segala pentakrifan yang diberikan ini tidak dapat tidak adalah satu rumusan berkisar melalui pengamatan mereka apa yang berlaku terhadap nas-nas hadis *Aḥruf Sab‘ah* secara umum manakala justifikasi-justifikasi perbezaan yang diberikan pula adalah pengamatan mereka terhadap apa yang berlaku pada lafaz-lafaz Kalamullah itu sendiri. Justeru, pengkaji berpendapat bahawa *Sab‘at al-Aḥruf* membawa dua bentuk gabungan pengertian yang nyata. Pertama, *Sab‘at al-Aḥruf* merupakan satu bentuk peluasan ataupun keringanan yang dinilai dari aspek tujuh bahasa ataupun lahjah qabilah ‘Arab secara umumnya dan wujud (terpelihara) di zaman nabi S.A.W sehingga zaman khalifah Umar r.a. secara syumul. Kedua, dalam konteks semasa⁸⁴ dan beberapa peristiwa yang telah berlaku, *Sab‘at al-Aḥruf* juga dimengertikan perbezaan dan perubahan yang berlaku pada kalimah al-Qur’an. Ia boleh dilihat berlaku dalam tujuh keadaan sebagaimana yang dibawakan oleh al-Rāzī dalam memperincikan

⁸⁴.Pengkaji mengaitkan konteks semasa kerana pada zaman khalifah ‘Uthman bin Affan r.a berlaku penyalarsan secara menyeluruh di mana sebahagian besar bacaan yang terdapat di dalam mushaf-mushaf telah dilupuskan di mana kita tidak mengetahui sejauh mana dan apakah bentuk perbezaan yang masih wujud pada zaman berkenaan. al-Razi dan al-Jazari pula mendatangkan pentakrifan adalah berdasarkan pengamatan perbezaan yang wujud pada zaman mereka. Namun begitu, pentakrifan mereka masih lagi dalam lingkungan apa yang dimengertikan sebagai *Sab‘ah al-Aḥruf* namun bukan secara syumul sebagaimana di zaman nabi, Abu Bakar r.a dan Umar r.a. Pengkaji merasakan perincian yang dilakukan oleh kedua-dua tokoh ulama ini dalam mentakrifkan *Sab‘at al-Aḥruf* ini jelas menunjukkan betapa mereka begitu teliti dan halusi demi melihat perkembangan ilmu dalam konteks ilmu al-Qur’an dan seterusnya menjadi sumber rujukan kalangan ilmuwan Islam.

perbezaan dan perubahan berkenaan. Dalam skop yang berbeza, pengkaji melihat kesemua yang dimaksudkan oleh al-Rāzī secara tidak langsung menyentuh lafaz-lafaz *Qiraat* dirujuk pada masa ini iaitu *Qiraat al- Sab'ah* dan *al-Asharah*. Hal ini diperkuatkan lagi bahawa *Qiraat* merupakan lafaz-lafaz telah disepakati dan diiktiraf oleh kalangan ulama terdahulu mahu pun sekarang sebagai lafaz al-Qur'an hakiki yang masih ada dan kekal keasliannya. Namun begitu, pengkaji ingin menegaskan bahawa *Qiraat Sab'ah* mahu pun *'Asharah* adalah sebahagian daripada *Ahruf Sab'ah* yang masih kekal dan terpelihara seadanya.

Secara dasarnya, pengkaji tidak menafikan semua pandangan kalangan ulama walaupun pada hakikatnya berbeza namun perbezaan ini menunjukkan satu persamaan di mana pengkaji melihat betapa luasnya ilmu Allah dan betapa besar hikmah nabi S.A.W untuk tidak menjelaskan pengertian ini. Dan ia semestinya dilihat secara positif selagi mana berada dalam jajarannya malah tidak wajar diperdebatkan sehingga menimbulkan perbalahan antara ilmuwan Islam sejagat. Namun sekiranya persoalan yang mengatakan sama ada ia merangkumi kesemua *Sab'at al-Ahruf* yang ada sebagaimana zaman nabi S.A.W ataupun sebaliknya maka perkara ini adalah suatu perkara yang diperselisihkan.

Pengkaji tidak mahu memanjangkan perbincangan ini memandangkan kewujudan *Sab'at al-Ahruf* adalah sebagai rahmat dan bentuk kelonggaran yang dikurniakan oleh Allah S.W.T kepada umat nabi S.A.W. Al-Qur'an sendiri merakamkan saranan yang bermaksud: "Bacalah apa yang mudah bagimu daripada al-Qur'an." Bahkan jumhur ulama bersepakat bahawa membaca *Sab'at al-Ahruf* secara keseluruhan bukanlah suatu yang wajib untuk dipraktikkan dan diamalkan kalagn umat Islam. Secara kesimpulannya, kesemua ulama bersepakat mengatakan bahawa al-Qur'an sejak zaman nabi S.A.W hingga ke hari ini tidak mengalami sebarang perubahan sehingga

menjejaskan kesahihan wahyu al-Qurʿan itu sendiri bahkan lafaz al-Qurʿan yang dibaca hari ini adalah sebahagian *Sabʿat al-Aḥruf* yang diwahyukan Allah S.W.T kepada Nabi S.A.W.

2.2.3 *Al-Qiraat* Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi

2.2.3.1 *Al-Qiraat* Dari Sudut Bahasa

Al-Qirāʾat adalah lafaz jam^c dari kalimah *qiraʾah* yang memberi-erti wajah-wajah bacaan al-Qurʿan seperti *Qiraat Sabʿ*.⁸⁵ Lafaz ini memberi maksud الجمع او الإجماع ,

himpun ataupun perhimpunan. Ia adalah kata terbitan dari perkataan قرأ - يقرأ - قراءة .⁸⁶

Al-Qiraʾah merupakan masdar (kata terbitan) dari kalimah (قرأ) yang bermaksud membaca atau mengumpul.⁸⁷ *al-Muʿjam al-ʿArabi al-Asāsī* mendefinisikan *al-Qirāʾah* sebagai *maṣdar* daripada kalimah (قرأ) yang bermaksud wajah-wajah bacaan al-Qurʿan

.⁸⁸ Menurut kamus *Lisan al-ʿArab* maksud kalimah (قرأت القرآن) memberikan maksud aku melafazkan secara terkumpul.⁸⁹

2.2.3.2 *Al-Qiraat* Dari Sudut Terminologi

Dari segi terminologi pula, terdapat banyak pentakrifan mengenainya oleh kalangan ulama yang membahaskan ilmu ini. Antaranya:

⁸⁵. *al-Muʿjam al-ʿArabi al-asāsī*, 975.

⁸⁶. Ibnu Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, edi. Amīn Muhammad ʿAbd. Wahāb, Muhammad al-Ṣādiq al-ʿAbīd, (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1999), 11: 78- 79.

⁸⁷. Sila rujuk perbahasan ulama tentang kalimah ini dari segi bahasa dalam perbahasan takrif kalimah al-Qurʿan .

⁸⁸. Mahy al-Din Sabir, *Muʿjam al-ʿArabi al-Asasi*, Tunisia: al-Munazzamah al-ʿArabiyyah li al- Tarbiyyah wa al-Thiqafah wa al-ʿUlum 1999), 975.

⁸⁹. Ibn Manzur, *Lisan al-ʿArab*, (Kaherah: Dār al-Maʿārif, t.th), 5: 3565.

1. Menurut al-Zarkashī (m.794) di dalam kitabnya, *Qiraat* adalah kekhilafan yang terdapat di dalam pembacaan lafaz wahyu Allah S.W.T mengenai huruf-hurufnya dari aspek tebal, nipis dan seumpamanya.⁹⁰
2. Al-Suyuti (m. 911) menyatakan *Qiraat* adalah kekhilafan yang berlaku di kalangan imam yang tujuh ataupun sepuluh atau selain daripadanya dan persepakatan pada turuq bacaan dan riwayatnya.⁹¹
3. Menurut Shaykh Ahmad bin Muhammad al-Bannā (m.1117H), *Qiraat* adalah satu cabang ilmu untuk mengetahui persamaan dan perbezaan yang terdapat di kalangan orang yang meriwayatkan al-Qur'an dari segi *hadhaf* (hilang), *ithbat* (ada), baris, bercerai, bersambung dan seumpamanya. Di samping itu, ia mengambil kira juga dari aspek cara-cara penyebutannya seperti *ibdal*, *tashil*, *raum* dan seumpamanya yang diambil daripada perawinya secara *talaqi mushafahah*.⁹²

⁹⁰. Muhammad bin ʿUmar bin Salim Bāzamūl, *al-Qiraat wa atharuhā fī al-tafsir wa al-aḥkam*, (Saʿudi ʿArabia: Dār al-Hijrah, 1997), 1: 108.

-Badruddin bin Muhammad bin ʿAbdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, (Beirut: Dār al-Fikr 2001), 1: 318.

⁹¹. Jalāluddīn ʿAbd. Rahman Abu Bakr al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, (Beirut: Dār Kutub al-ʿIlmiyah t.th), 1: 165.

⁹². Ahmad bin Muhammad al-Bannā, *Ittiḥāf Fuḍalāʾ al-Bashar fī Qirāʾāt al-ʿArbaʿah ʿAshar*, edi. Shaykh Anas Mahrah, (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Beirut, t.th), 6

Talaqqī Mushāfahah ialah suatu konsep pembelajaran al-Qur'an yang dipelajari dan diambil daripada seseorang guru ataupun ahli al-Qur'an yang seeloknya bersanad ṣahih (bacaannya bersandaran kepada nabi (s.a.w) secara mendengar dan melihat cara-cara perlaksanaan sesuatu bacaan daripada mulut guru tersebut. Ini kerana ia dinamakan '*Sunnah Muttaba'ah*' dalam pengambilan al-Qur'an dan merupakan suatu yang lazim bagi seseorang yang mementingkan dan memelihara pembacaan al-Qur'an tersebut. Terdapat dua cara pengambilan al-Qur'an yang dikenali sebagai *Talaqqī Mushāfahah* dan ia telah disepakati oleh para ulama iaitu:

- i- Guru memberi contoh bacaan di hadapan pelajar, manakala pelajar meneliti bacaan guru kemudian guru mendengar cara bacaan pelajar itu dan membetulkannya sekiranya terdapat kesalahan.
- ii- Pelajar membaca di hadapan gurunya manakala guru mendengar dan menyemak cara bacaan pelajar dan kemudian membetulkan sekiranya terdapat kesalahan. (Ḥasan Shaykh ʿUthmān, *Ḥaq al-tilāwah: kitab manḥajī taṭbīqī yaʿtamid uṣūl tadrīs al-tajwīd fī taʿallum al-Qurʾān wa taʿlīmī ʿalā riwāyah hafṣ ʿan ʿāṣim*, (Jaddah, al-Suʿūdiyyah: Dār al-Manārah 1998), 52.

4. Ibnu al-Jazari (m. 833) pula mengatakan *Qiraat* adalah suatu ilmu yang membahaskan cara-cara perlaksanaan dalam pembacaan pada kalimah-kalimah al-Qur'an dan kekhilafannya dengan menasabkan perawi-perawi yang meriwayatkannya hingga sampai persandaran riwayat tersebut kepada nabi S.A.W.⁹³
5. Shaykh Muhammad Sālim Muhaisin (m. 2001M)⁹⁴ pula menerangkan bahawa *Qiraat* adalah suatu ilmu yang membincangkan cara-cara pelaksanaan kalimah-kalimah al-Qur'an dari segi nipis, tebal lafaz tersebut, kekhilafan yang terdapat dalam bacaan yang mana semua perawi yang meriwayatkan itu mempunyai sanad sahih yang bersandarkan kepada nabi S.A.W.⁹⁵
6. Menurut Imam al-Zarqānī (m. 1376H), *Qiraat* adalah suatu mazhab daripada mazhab-mazhab pembacaan al-Qur'an yang dipegang oleh imam daripada imam-imam *Qurra'* sebagai satu pegangan yang mempunyai persamaan dan perbezaan antara satu sama lain, sama ada persamaan dari segi *riwayah*⁹⁶ dan *turuq*⁹⁷ ataupun perbezaan dari segi pembacaan dan keadaannya.⁹⁸

⁹³. Muhammad bin 'Umar bin Salim, *al-Qiraat wa atharuhā fī al-tafsir wa al-aḥkam*, 1: 111.

⁹⁴. Beliau ialah Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Salim bin Muhaisin. Salah seorang daripada ulama al-Azhar yang terkenal di Mesir yang banyak menghasilkan pengkajian ilmiah mengenai ilmu Qiraat.

⁹⁵. Muhammad Salim Muhaisin, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī 'Ulūm al-'Arabīyah*, (Miṣr: Maktabah Kuliyyāt Azhariyah, 1984), 1: 9-10.

- *al-Muhadḥḥab fī al-Qirā'āt al-ʿasharah wa taujihuha*, (Miṣr: Maktabah Kuliyyāt Azhariyah, 1929), 1: 6.

- Khālid bin Muhammad al-Husaini al-Hafiz, *al-Manḥu al-'Ilahiyyah fī Jam' al-Qirā'āt al-Sab'ah min Ṭarīq al-Shāṭibiyy*, (Madinah Munawwarah: Dār al-Zamān, 1998), 1: 6.

⁹⁶. **Riwayāt** ialah setiap bacaan yang disandarkan ataupun yang dinisbahkan kepada perawi-perawi ataupun murid-murid yang mengambil bacaan daripada Imam Qurra' yang tujuh dan sepuluh seperti Warṣh, perawi kepada Imam Nāfi dan Hafṣ perawi kepada Imam 'Āṣim.

⁹⁷. **Ṭarīq** mengikut terminologi ulama Qiraat bermaksud setiap apa yang disandarkan kepada pengambil daripada perawi imam-imam Qurra' (tujuh ataupun sepuluh) dan ke bawah. Contohnya Qiraat ṭarīq **Abū Yāqūb Yusuf bin 'Umar al-Aẓraq** (wafat pada tahun 240 Hijrah) yang mengambil riwayat daripada **Warṣh** (wafat pada tahun 197 Hijrah) daripada **Imam Nāfi** (wafat pada tahun 169 Hijrah) ataupun Qiraat ṭarīq **Ubaid bin al-Ṣabāh** (wafat pada tahun 219 Hijrah) dan **Amrū bin al-Ṣabāh** (wafat pada tahun 221 Hijrah) yang mengambil riwayat daripada **Hafṣ** (wafat pada tahun 180 Hijrah) daripada **Imam 'Āṣim** (wafat pada tahun 128 Hijrah.) ('Ālī Muhammad al-Ḍabā', *al-Iḍā'ah fī Bayān 'Uṣūl al-Qirā'ah*, edi.. Muhammad Khalaf al-Husain, (Kaherah, al-Maktabah al-Azhariyyah Li al-Turath, 1999), 14.

⁹⁸. Muhammad 'Abd. al-Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-ʾIrḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʾIlmiyah, 1996), 1: 410.

7. Menurut ‘Abdul Fattāḥ al-Qāḍī (m. 1403H), *Qiraat* adalah suatu ilmu untuk mengetahui cara-cara menyebut kalimah-kalimah al-Qur’an dan mempraktikkan dalam menyebutnya sama ada terdapat persamaan ataupun kekhilafan dengan menyatakan setiap wajah-wajah bacaan tersebut bersama periwayatnya (bersalasilah bacaannya dengan nabi S.A.W)⁹⁹

8. Ulasan

Semua definisi *Qiraat* yang dinukilkan daripada ulama di atas, walaupun terdapat persamaan dan sedikit perbezaan antara satu sama lain namun ia dilihat saling melengkapi antara satu sama lain. Namun begitu, pengkaji lebih cenderung kepada pentakrifan yang dibawa oleh Shaykh Ahmad bin Muhammad al-Bannā’ kerana ia merangkumi dan mencangkupi apa yang diperbincangkan di dalam ilmu *Qiraat* itu sendiri. Umum telah memaklumi bahawa al-Qur’an itu telah sampai kepada kita sebagaimana ia diturunkan kepada nabi Muhammad s.a.w dan ia dinaqalkan kepada kita secara sempurna meliputi cara-cara penyebutannya menyamai apa yang diambil oleh nabi S.A.W daripada Jibril a.s daripada Allah S.W.T. Perselisihan riwayat yang berlaku di kalangan ahli *Qurrā’* dalam pembacaan mereka bukanlah satu rekaan semata-mata bahkan kesemua ini bersandarkan kepada bacaan nabi S.A.W melalui sanad-sanad yang *mutawatir* lagi dipercayai kesahannya. *Qiraat* yang wujud ini pula adalah kesinambungan daripada al-Qur’an dan ia adalah sebahagian daripada *Sab‘at al-Aḥruf*.

⁹⁹. ‘Abd. al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Budūr al-Zāhirah fī Qirā’āt al’Asharah al-Mutawātirah*, (Madinah Munawarah: Maktabah al-Dār, 1404), 5.

2.2.4 *Al- Qurrā'* Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi

2.2.4.1 *Al- Qurrā'* Dari Sudut Bahasa

Qurrā' (قُرَّاء) merupakan lafaz *jam'* bagi *qārī* (قارئ) iaitu *isim fa'il* (kata pembuat) bagi perkataan *qara'a* (قرأ).¹⁰⁰ Ia membawa maksud orang-orang yang membaca ataupun para pembaca. *Qārī* juga dikatakan sebagai *muqri'* iaitu golongan *Qurrā' al-Sab'ah* ataupun *al-^cAsharah* seperti Nafi^c (m.169H), Ibnu Kathīr (m. 120H), Abū 'Amru (m. 154H), Ibnu 'Āmir (m. 118H), 'Āsim (m. 127H), Ḥamzah (m. 156H), Kisā'ī (m. 189H), Abū Ja'far (m. 130H), Ya'qūb (m. 205H) dan Khalaf al-'Āshir (m. 229H).¹⁰¹

2.2.4.2 *Al- Qurrā'* Dari Sudut Terminologi

Mengikut pendapat al-Zarqānī, *Qārī* ataupun lafaz *jam'* bagi *Qurrā'* adalah gelaran yang dikhususkan kepada imam-imam yang mashyur keilmuwannya di dalam meriwayatkan bacaan al-Qur'an . Mereka ini terdiri daripada imam tujuh dan sepuluh.¹⁰² Sebenarnya terminologi *Qurrā'* di peringkat awal penurunan al-Qur'an ditujukan kepada nabi S.A.W kerana bagindalah pelopor *Qurrā'* yang ulung kemudian diikuti oleh para sahabat, para tabi'in, para tabi' al-tabi'in dan seterusnya diwarisi oleh satu generasi ke satu generasi yang lain.¹⁰³

¹⁰⁰. Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 452.

¹⁰¹. *al-Mu'jam al-^cArabī al-Asāsī*, hlm. 975, Lihat *Tarikh Qurra'*, al-Dhahabi, Shamsuddin Abi Abdullah Muhammad, *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibār 'alā al-Tabaqāt wa al-A'sār*, edi. Ṣalih Mahdi 'Abbās, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1984), 1: 62- 117.

¹⁰². Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 452- 460.

¹⁰³. al-Ṭāwīl al-Sayyid Riẓq, *Fi 'Ulūm al-Qirā'āt Madkhal wa Dirasah wa Tahqīq*, (al-Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Faṣliyah, 1985), 69-74.

Al-Qārī menurut al-'Allamah Shihābuddin terbahagi kepada tiga martabat iaitu¹⁰⁴:

- i. Seseorang yang mempelajari dan mengetahui satu hingga tiga riwayat.
- ii. Seseorang yang mempelajari dan mengetahui empat ataupun lima riwayat.
- iii. Seseorang yang mempelajari dan mengetahui banyak riwayat yang masyhurnya.

Pengkaji melihat perbezaan pentakrifan yang diberikan oleh kedua-dua tokoh besar ini bertitik tolak secara umum dan khusus pemahaman mengenai pengertian *Qurrā'* itu sendiri. Di mana pentakrifan *Qurrā'* yang diberikan al-Zarqāni adalah merujuk kepada perawi-perawi *Qiraat Sab'ah* dan *Asharah* secara khusus yang sememangnya diiktirah sebagai *Qurrā'* kerana ketokohan mereka dalam bidang al-Qur'an sehingga mana mereka telah dinobatkan sebagai *Qurrā'*. Manakala Shaykh Shihabuddin pula memberikan pentakrifan merujuk kepada sesiapa yang mempelajari ilmu *Qiraat* dan menguasainya berdasarkan tingkatan yang telah ditetapkan oleh beliau. Namun pentakrifan *Qurrā'* yang dibuat oleh beliau sebenarnya tidaklah boleh menandingi ketokohan kalangan *Qurrā' Sab'ah* dalam periwayatan al-Qur'an. Ketokohan *Qurrā'* dalam definisi yang diberikan ini sekalipun tidak mampu untuk menandingi ketokohan para *Qurrā'* yang digolongkan sebagai *Qurrā' Sab'ah* ataupun *Asharah*. Ini kerana seseorang yang mempelajari *Qiraat* pada masakini sejauh mana kealiman mereka pun merujuki sumber daripada *Qurrā' Sab'ah* dan *Asharah*.

¹⁰⁴. Shihābuddin Ahmad, *Ittihāf Fuḍalā' al-Baṣar fī al-Qirā'āt al-'Arba'ah 'Aṣḥar*, 7.

Uthmān bin Sa'īd al-Dānī Abī 'Amrū, *Mukhtaṣar fī Madhhab al-Qurrā' al-Sab'ah bi al-Amṣār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 19-20.

2.3 ULASAN PERKAITAN ANTARA *AL-QUR'AN*, *SAB'AT AL-AḤRUF*, *QIRAAT* DAN *QURRĀ'*

2.3.1 Perkaitan Antara al-Qur'an, *Sab'at al-Aḥruf* Dan *Qiraat*

Dalam merumuskan perkaitan antara ketiga-tiga elemen berkenaan, pengkaji berpendapat adalah tidak wajar untuk menerangkan satu persatu mengenai ketiga-tiganya secara berasingan. Ini kerana kesemuanya adalah berpaksikan daripada sumber yang satu. Sebelum ini, pengkaji telah menyatakan terminologi yang telah diberikan oleh kalangan ulama mengenai ketiga-tiga elemen berkenaan. Ternyata sememangnya wujud perbezaan berkenaan secara jelas namun ia menunjukkan satu maksud yang tersirat. Kesemuanya itu adalah lafaz hakiki daripada Allah. Dalam erti kata yang lain, membawa maksud *Qiraat* adalah berkesinambungan daripada *Sab'at al-Aḥruf*. *Sab'at al-Aḥruf* pula berkesinambungan daripada al-Qur'an. Dalam mengupas perkaitan ini lebih terperinci, pengkaji akan menyentuh isu ini kepada dua aspek iaitu:

Aspek Pertama: Penggunaan Lafaz al-Qur'an, *Sab'at al-Aḥruf* Dan *Qiraat*.

Penggunaan tunggal kalimah al-Qur'an sebagai kalamullah dilihat banyak sekali digunakan dalam al-Qur'an. Ini menunjukkan betapa nama ini begitu sinonim sehingga dinobatkan sebagai 'title' nama wahyu Ilahi sebagaimana nama kitab samawi yang lain seperti Injil, Taurat dan Zabur. Ungkapan lafaz al-Qur'an didapati banyak sekali terdapat dalam al-Qur'an. Namun lantaran berlaku perselisihan yang dirakamkan berlaku dalam kalangan para sahabat r.a. maka bermula pada saat itu, al-Qur'an juga dikenali sebagai *Sab'at al-Aḥruf* yang merujuk kepada perbezaan bacaan yang berlaku dalam bacaan al-Qur'an.

Penggunaan lafaz *Sab'at al-Aḥruf* pula hanya didapati dalam hadis-hadis nabi S.A.W sahaja. Sejarah kemunculan *al- Sab'at al-Aḥruf* seiring dengan wahyu ketika hayat nabi S.A.W. Perkara ini sama sekali tidak dinafikan oleh kalangan ulama dahulu mahu pun sekarang cuma mereka hanya berbeza pandangan dalam mentakrifkannya.¹⁰⁵ Dalam keadaan ini, pengkaji melihat lafaz al-Qur'an adalah lafaz bersifat umum dan azali manakala *Sab'at al-Aḥruf* adalah lafaz yang bersifat khusus yang merujuk kepada al-Qur'an. Semua mengetahui lafaz al-Qur'an namun tidak semua yang mengetahui lafaz *Sab'at al-Aḥruf*. Berbeza penggunaan lafaz *Qiraat* pula mula diguna sebar semasa zaman pembukuan ilmu al-Qur'an terutama pada zaman Ibn Mujāhid. Beliau merupakan salah seorang yang bertanggungjawab pada zamannya dalam mengumpulkan *Qiraat Mutawatir Sab'ah* berdasarkan syarat-syarat yang tertentu. Imam Shatibiy pula mengiringi beliau dalam pengumpulan *Qiraat* ini berdasarkan apa yang dinukilkan daripada Ibnu Mujāhid lalu membukukannya dalam kitabnya yang mashhur iaitu *Hirz Amānī wa Wajh Tahānī*.

Selepas berakhirnya era Imam Shāṭibiyy, pada awal kurun kesembilan, Imam Ibnu al-Jazari telah menyelesaikan masalah tiga seni bacaan di mana para ulama' sering berbeza pendapat sama ada tiga *Qiraat*¹⁰⁶ tersebut mutawatir atau sebaliknya. Imam Ibn al-Jazari menyelesaikan masalah ini dengan menyelidiki dan membuktikan bahawa sanad tiga metode bacaan berkenaan adalah mutawatir dengan hujah-hujah yang konkrit dan bukti-bukti yang jelas. Dengan penelitian Imam Ibnu al-Jazari ini maka sempurnalah sepuluh *Qiraat* yang mutawatir dan kesemuanya dibukukan dalam

¹⁰⁵. Sebenarnya terdapat perbincangan panjang lebar kalangan ulama dalam menentukan maksud *Sab'at al-Aḥruf*. Masing-masing mempunyai hujahnya yang tersendiri. Kesemuanya adalah bersifat *ijtihadi* masing-masing. Namun begitu, pengkaji melihat perbezaan ini secara tidak langsung membawa satu titik pertemuan bahawa secara umumnya *Sab'at al-Aḥruf* adalah al-Qur'an yang hakiki.

¹⁰⁶. Tiga *Qiraat* ini merujuk kepada *Qiraat Abu Ja'far*, *Ya'qūb* dan *Khalaf al-Āshir*.

kitabnya yang bertajuk: *al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr*.¹⁰⁷ Bertitik tolak daripada inilah maka kita melihat kalangan ulama memberi definisi yang pelbagai dalam mentakrifkan pengertian *Qiraat*. Rentetan ini, penggunaan lafaz *Qiraat* ini kelihatan lebih khusus daripada *Sab'at al-Aḥruf*. Namun begitu ia adalah kalam Allah S.W.T yang disepakati oleh seluruh ulama. *Qiraat* merupakan sebahagian (*juz'i*) daripada *Sab'at al-Aḥruf* yang wujud manakala *Sab'at al-Aḥruf* merujuk kepada al-Qur'an yang hakiki.

Aspek Kedua: Penggunaan terminologi *al-Qur'an* , *Sab'at al-Aḥruf* Dan *Qiraat*.

Pengkaji melihat justifikasi perincian terminologi sebagaimana yang dinyatakan dalam pendapat yang diberikan oleh para ulama terhadap ketiga-tiga terminologi ini menatijahkan bahawa ketiga-tiga nama ini dilihat mengalami perubahan definisi nama yang berlainan seiringan situasi yang berlaku dan seolah mengimbangi peredaran masa apa yang terjadi sehinggalah menemui titik noktah terakhirnya iaitu *Qiraat*. Namun begitu, ia sama sekali tidak menafikannya sebagai lafaz al-Qur'an. Dari sudut terminologi sememangnya terdapat perbezaan sekiranya dirujuk dalam disiplin ilmu. Namun dari sudut pengertian secara tersirat, kesemuanya membawa maksud yang sama sahaja. Ketiga-tiga terminologi ini adalah merujuk kepada lafaz kalamullah yang diturunkan kepada nabi S.A.W. Dalam erti kata yang lain, *Qiraat* adalah sebahagian (*juz'i*) daripada *Sab'at al-Aḥruf* manakala *Sab'at al-Aḥruf* pula adalah lafaz al-Qur'an yang hakiki. Ketiga-tiganya berkait-rapat antara satu sama lain.

¹⁰⁷. Nor Zatu Amni bt Mohamad, *Kertas Kerja Al-Aḥruf al-Sab'ah dan Seni Bacaan al-Qur'an : Satu Kajian Perbandingan*, Seminar Wahyu Asas Tamadun (Swat 2011) Universiti Sains Islam Malaysia. Sila rujuk: Kulibali Siku, *Tabi'at al-Ikhtilaf Bayna al-Qurra' al-'Ashrah*, (Republik Ivory Coast: Tesis Sarjana, 1423), dicapai pada 17 Jun 2013, www.zawiah.com/kitab/al_ikhtilaf%20alQurra'.doc, 98.

1. Perkaitan Al-Qur'an Dengan *Sab'at al-Aḥruf*

Al-Qur'an adalah suatu yang umum manakala berdasarkan terminologi yang telah dinyatakan sebelum ini jelas menunjukkan bahawa al-Qur'an adalah manifestasi kewujudan *Sab'at al-Aḥruf*. Al-Qur'an adalah kalam Allah berbahasa Arab bermukjizat yang diturunkan melalui perantaraan utusan wahyu yang amin iaitu Jibril a.s kepada nabi Muhammad S.A.W yang mengandungi *Sab'at al-Aḥruf* secara lafaz dan makna, terpelihara dalam dada (para Huffaz), ditulis dalam mushaf-mushaf Uthmani dengan penulisan yang mengandungi apa yang masih ada daripada *Sab'at al-Aḥruf* dan bacaan pelbagai, sampai kepada kita secara mutawatir, menjadi ibadat dengan membacanya yang dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas. Manakala *Sab'at al-Aḥruf* pula sebahagian daripada ulama memahami pengertiannya menepati sebagaimana apa yang datang dari lafaz hadis-hadis nabi S.A.W manakala sebahagian mereka pula memahaminya berdasarkan perbezaan yang berlaku pada lafaz-lafaz dalam al-Qur'an sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an itu sendiri. Ini menunjukkan bahawa betapa hubungan *Sab'at al-Aḥruf* dengan al-Qur'an begitu erat sekali. Bahkan *Sab'at al-Aḥruf* pula merupakan lafaz al-Qur'an yang hakiki dan pengkaji membayangkan bahawa penggunaan nama tersebut dilihat sebagai lambang kepada wujudnya kepelbagaian versi dalam pembacaan al-Qur'an bertujuan bagi kemudahan dan keringanan bagi umat nabi S.A.W.

2. al-Qur'an Dengan *Qiraat*

Dalam hal ini, terdapat pandangan ulama yang menyatakan bahawa al-Qur'an dan *Qiraat* itu adalah berlainan antara satu sama lain. Sebagaimana penegasan Imam al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an* menukilkan pendapat Imam al-Zarkasyī dalam kitab karangannya *al-Burhān*:

“Al-Qur’an dan *al-Qiraat* merupakan dua hakikat yang berbeza antara satu sama lain. Al-Qur’an sebagaimana yang telah disebut adalah wahyu daripada Allah S.W.T yang diturunkan kepada nabi Muhammad S.A.W sebagai penerangan dan mukjizat. *Qiraat* pula ialah perbezaan lafaz-lafaz wahyu yang disebut di dalam huruf-huruf dan cara membacanya seperti *takhfīf*, *tashdīd* dan seumpamanya. Cara pengambilannya pula mestilah dengan *talaqqi musyafahah*.¹⁰⁸ Ini kerana *Qiraat* adalah suatu yang tidak boleh dihukumkan melainkan dengan pendengaran dan *musyafahah*. Pengkaji melihat pendapat ini semata-mata berorientasikan kepada terminologi dan sudut disiplin ilmu itu sahaja. Sekiranya pengamatan ini tepat, sememang al-Zarkashī menepati sisi pandangan beliau. Pengkaji berpandangan bahawa beliau memaksudkan perbezaan ini hanya dari aspek perbezaan terminologi sahaja tanpa menafikan perkaitan antara al-Qur’an dan *Qiraat*. Ini kerana *Qiraat* itu sendiri adalah bersilsilah daripada nabi S.A.W.

Namun begitu, Shaykh Muhammad Salim Muhaisin memberi reaksi yang berbeza dan berpendapat bahawa al-Qur’an dan *al-Qiraat* adalah dua hakikat dengan makna yang satu. Beliau berpendapat bahawa al-Qur’an adalah *masdar* yang seerti dengan *al-Qiraah*. *Al-Qiraat* pula *jama’* kepada *al-Qira’ah*. Oleh demikian, keduanya adalah dua hakikat yang mempunyai makna yang sama. Hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ubay bin Ka‘ab¹⁰⁹ dan hadis-hadis yang sahih lain jelas menjadi bukti tiada perbezaan antara al-Qur’an dan *Qiraat*. Ini kerana keduanya adalah wahyu yang diturunkan kepada nabi S.A.W.¹¹⁰ Pengkaji melihat pendapat ini pula berorientasikan dari aspek bahasa yang membawa maksud sama dan diujah dengan

¹⁰⁸. Al-Zarkashī, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’an*, 1: 318, Muhammad Luṭfī al-Ṣibāgh, *Lamahāt fī ‘Ulūm al-Qur’an wa Tījāhāt fī al-Tafsīr*, (Beirut, al-Maktabah al-Islami, 1990), 182-183.

¹⁰⁹. عن أبي بن كعب أن النبي (ص) كان عند أضيّة بني غفار فأثّاه جبريل عليه السلام فقال: "إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف، فقال: أسأل الله معافاته و... إلخ. sila rujuk, Muslim bin al-Ḥujjāj al-Qusayri, *Ṣaḥīḥ Muslim, al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl an al-‘Adl ‘ila Rasullullah S.A.W*, ed. Muhammad Fuad al-Bāqī, (Beirut: Dar al-‘Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī), (Kitab: *Bab: al-Bayan an al-Qur’an Sab’at Ahruf, Solat*, hadis no.819), 1: 561.

¹¹⁰. Muhammad Salim Muhaisin, *Fi Rihāb al-Qur’an*, 1: 209-210

‘*Athar Tarikhi*’ yang terdapat dalam hadis nabi S.A.W. Pandangan ini dilihat cukup menarik dan menepati aspek pertalian dan perkaitannya. Namun begitu, pandangan ini wajar diperjelaskan seadanya.

Menukilkan kata Shaykh Abd. Halim Qāb dalam kitabnya *al-Qirā’āt al-Qur’aniyyah* bahawa sekiranya *Qiraat* yang dimaksudkan ialah *Ahruf* sebagaimana di peringkat awal penurunannya maka tidak dinafikan bahawa *Qiraat* adalah *Ahruf* di mana ia merupakan al-Qur’an yang diturunkan daripada Allah S.W.T. Tetapi sekiranya kalimah *Qiraat* yang dimaksudkan ialah cara menunaikan pembacaan kalimah al-Qur’an yang disandarkan kepada para *Qurrā’* maka sewajarnya ia perlu dikategorikan pembahagian *Qiraat* itu. Ini kerana hanya *Qiraat mutawatir* dan *masyhurah* sahaja yang disepakati dan diakui sebagai al-Qur’an manakala *Qiraat Shadhadh* pula hanya dipanggil sebagai *Qiraat* dan tidak dinamakan sebagai al-Qur’an. Justeru, keterangan ini jelas menunjukkan perkaitan antara al-Qur’an dan *Qiraat* dengan menisbahkan kedua-duanya antara umum dan khusus. Dalam erti kata yang lain, setiap apa yang dinamakan al-Qur’an (umum) adalah *Qiraat* (khusus) namun bukan semua *Qiraat* itu adalah al-Qur’an.¹¹¹ Berdasarkan pendapat kedua-dua tokoh ini, penulis merumuskan bahawa al-Qur’an dan *Qiraat* mempunyai perkaitan dari aspek umum dan khusus ataupun juga boleh dikatakan perkaitan yang bersifat *kull* dan *juz’i*. Dalam erti kata yang lain *Qiraat* (*khusus* ataupun *juz’i*) adalah sebahagian daripada al-Qur’an (*umum* ataupun *kulliy*).

3. *Sab’at al-Ahruf* Dengan *Qiraat Sab’ah* Dan *Asharah*

Dalam fasal ini, pengkaji tidak akan menyentuh mengenai *Sab’at al-Ahruf* memandangkan ia telah dijelaskan dalam tajuk-tajuk sebelumnya. Pengkaji hanya menjelaskan tentang *Qiraat Sab’ah* dan cuba melihat perkaitannya dengan *Sab’at al-*

¹¹¹. ‘Abd. Halim Qāb, *al-Qirā’āt al-Qur’aniyyah*, 32.

Ahruf. Sorotan sejarah menyaksikan bahawa kemunculan *Qiraat Sab'ah* bermula setelah Imam Ibn Mujahid (m. 324H) mengarang buku yang berjudul '*Al-Qira'at al-Sab'*'. Buku ini mengumpulkan tujuh *Qiraat* yang terkenal. Namun, beliau memilih untuk menghadkan *Qiraat* kepada tujuh *Qurrā'* walaupun pada masa itu sebenarnya di negara Islam terdapat sangat ramai. Ibn Mujahid hanya mengambil sesuatu *Qiraat* berdasarkan syarat-syarat yang begitu ketat. Antaranya, *Qurrā'* berkenaan mestilah yang amat terkenal dengan kekuatan daya ingatan dan kejujuran, serta selalu membaca al-Qur'an dan kebersamaan persetujuan seluruh umat Islam mempelajari dan mengambil al-Qur'an daripada imam berkenaan sebagai rujukan.¹¹²

Ibnu Mujahid menjelaskan riwayat-riwayat dan bacaan para *Qurrā'* *Qiraat* Tujuh berkesinambungan sampai kepada nabi S.A.W. Malangnya, terdapat kalangan awam menyangkakan bahawa *Tujuh Qiraat* merupakan *Ahruf Sab'ah* yang sebagaimana dalam hadis-hadis nabi S.A.W.¹¹³ 'Legasi *Sab'ah*' diteruskan oleh Imam Shatibiyy (538H-590H) melalui hasil karya ulung beliau yang berjudul *Hirz'Amānī wa Wajh Tahānī*. Namun setelah hampir lima kurun semenjak Imam Ibn Mujahid memilih Tujuh *Qiraat* berkenaan, akhirnya pada awal kurun kesembilan, Imam Ibnu al-Jazari (751H-833H) telah menyelesaikan masalah tiga lagi metode bacaan yang mana para ulama sering berbeza pendapat sama ada tiga metode bacaan tersebut mutawatir atau sebaliknya. Imam Ibn al-Jazari menyelesaikan masalah ini dengan memastikan bahawa sanad tiga *Qiraat* tersebut adalah mutawatir dengan hujah-hujah dan bukti-bukti yang jelas. Melalui penelitian beliau, maka genaplah sepuluh *Qiraat* yang mutawatir yang didokumentasikan dalam karya beliau yang terkenal iaitu: *al-Nashr fi al-Qirā'āt al-*

¹¹². Abd. al-Hadi al-Fadhli, *al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah Tarikh wa Ta'rif*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1985), 33-36, Sofiah Samsudin, *al-Madkhal ila Dirasati 'Ulum al-Qur'an*, 122.

¹¹³. Kulibali Saku, *Tabi'at al-Ikhtilaf Bayna al-Qurrā' al-'Ashrah*, (Republik Ivory Coast: Tesis Sarjana, 1423), dicapai 17 Jun 2013 di www.zawiah.com/kitab/al_ikhtilaf%20alQurra'.doc, 98.

'Ashr.¹¹⁴ Selepas era ini, tidak terdapat lagi penambahan sebarang *Qiraat* yang dinilai sebagai lafaz al-Qur'an yang diakui bahkan sehingga kini masih tiada lagi seorang ulama dalam bidang *Qiraat* yang boleh menandingi ketokohan beliau dalam penelitian periwayatan al-Qur'an. Ketokohan al-Shaṭibiyy dan al-Jazari serta hasil karya mereka berdua telah menjadi rujukan dunia ataupun hujah oleh kalangan yang berkecimpung dalam bidang al-Qur'an dan *Qiraat* hingga ke hari ini.

Imam al-Zarqani menyenaraikan beberapa perkara penting berkenaan kepelbagaian bacaan al-Qur'an antaranya: *al-Qiraat* tidak akan dikira sebagai bacaan al-Qur'an kecuali ia adalah *Qiraat* yang mutawatir. '*Qiraat Sab'ah* (Tujuh) dan '*Asharah*' (Sepuluh) yang disebutkan ini merupakan *Qiraat* yang mutawatir hasil kajian dan penelitian yang dibuat secara terperinci oleh para ulama. *Qiraat Sab'ah* dan *Asharah* ini merupakan al-Qur'an dan setiap *Qiraat* yang dibaca daripadanya dikira sebagai bacaan al-Qur'an. *Qiraat* selain daripada yang sepuluh dikira sebagai *Qiraat Shadhdh* dan tidak dianggap sebagai al-Qur'an walaupun menepati Rasm Uthmani dan tatabahasa Arab sekalipun.¹¹⁵ Bahkan setakat yang pengkaji ketahui sememangnya *Qiraat Shadhdhah* itu merupakan *Qiraat* yang telah gugur salah satu rukun *Qiraat* bahkan pengkaji optimis bahawa pernyataan al-Zarqani ini adalah sekadar menguatkan hujah bahawa *Qiraat Shadhdhah* sama sekali tidak diterima sebagai al-Qur'an dan ia disepakati oleh para ulama.

Terdapat lima perkara asas yang dapat dihubungkan antara *Sab'at al-Aḥruf* dengan *Qiraat Sab'ah* dan *Sepuluh*. **Pertama;** *Sab'at al-Aḥruf* adalah al-Qur'an. *Al-Qiraat al-Sab'ah* dan *al-Asharah (Juz'i/ Khusus)* pula adalah sebahagian daripada

¹¹⁴. Muhammad al-Habsh, *al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fi al-Rasm al-Qur'an wa al-Aḥkām al-Shā'iyyah*, 86.

¹¹⁵. Zarqani, *Manāhil al-'Irfan fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 378.

Sab'at al-Aḥruf ataupun al-Qur'an (*Kulli/ Umum*). **Kedua**; Pelopor terminologi. Terminologi al-Qur'an dan *Sab'at al-Aḥruf* dibina oleh wahyu Ilahi yang terdapat banyak disebut dalam al-Qur'an itu sendiri dan hadis nabi S.A.W manakala terminologi *al-Qiraat al-Sab'ah* diasaskan oleh Ibn Mujahid dan *al-Qiraat al-Asharah* pula diasaskan oleh al-Jazari. **Ketiga**; Sejarah kemunculan. Al-Qur'an dan *Sab'at al-Aḥruf* muncul seiring wahyu ketika hayat Nabi S.A.W tetapi *al-Qiraat al-Sab'ah* muncul pada kurun keempat hijriyyah. **Keempat**; Aspek bilangan. Bilangan *Sab'ah al-Aḥruf* bersifat *Qat'i*. Manakala bilangan *Qiraat Sab'ah* dan *al-Asharah* berdasarkan *Zanni*, ijtihad kalangan Ulama. Kelima; dari aspek umum (*kulli*) atau khusus (*juz'i*). *Sab'at al-Aḥruf* adalah umum manakala *Qiraat al-Sab'ah* dan *al-Asharah* adalah khusus. Dalam erti kata yang lain, *Qiraat al-Sab'ah* dan *al-Asharah* adalah sebahagian (*juz'i*) daripada *Sab'at al-Aḥruf* (*kulli*) dan ia (*Sab'at al-Aḥruf*) adalah al-Qur'an yang masih kekal dan terpelihara hingga ke hari ini.

Pengkaji berkeyakinan dan seiringan dengan pendapat sedemikian bahawa lafaz-lafaz *Qiraat Sab'ah* ataupun *Asharah* yang diriwayatkan oleh kalangan *Qurrā' Sab'ah* mahu pun *Asharah* tersebut adalah sebahagian daripada *Sab'at al-Aḥruf* dan merupakan lafaz-lafaz al-Qur'an yang diturunkan kepada nabi S.A.W Juntaian sanad yang mutawatir kalangan *Qurrā'* berkenaan pula menjadi bukti kukuh kepada rantaian penjagaan al-Qur'an bahawa kesemuanya bersambung kepada nabi S.A.W

2.3.2 Penggunaan Lafaz *Qurrā'* dan Terminologi

Penggunaan lafaz *Qurrā'* pula sudah tentu merujuk kepada kalangan manusia yang menjaga al-Qur'an bermula zaman nabi S.A.W sehingga ke hari ini. Merujuk kepada disiplin ilmu, *Qurrā'* mempunyai kaitan rapat dengan al-Qur'an, *Sab'at al-Aḥruf* dan *Qiraat*. Ini kerana *Qurrā'* merujuk kepada perawi al-Qur'an yang bersilsilah dari

zaman nabi S.A.W sehinggalah merujuk secara khusus kepada perawi-perawi al-Qur'an yang telah didokumentasikan dalam lembaran sejarah ilmu *Qiraat Tujuh* dan *Asharah*. Namun begitu, para ulama terdahulu mahu pun masakini telah bersepakat bahawa tidak wajar sama sekali pengertian *Sab'at al-Aḥruf* itu merujuk secara langsung kepada *Qurrā' Sab'ah* secara khusus. Ini kerana kesemua *Qurrā'* tersebut belum wujud lagi ketika al-Qur'an diturunkan. Bahkan para sahabat r.a. dan para tabiin ra. juga dikategorikan sebagai *Qurrā'*.

Berdasarkan terminologi *Qurrā'*, secara umum pengkaji dapat membayangkan bahawa lafaz *Qurrā'* merujuk kepada golongan yang meriwayatkan lafaz al-Qur'an secara langsung ataupun melalui perantaraan daripada nabi S.A.W. Di awal penurunan al-Qur'an, nabi S.A.W sendiri merupakan ketua *Qurrā'* dalam pengambilan al-Qur'an. Manakala kalangan sahabat baginda pula digelar sebagai *Qurrā'* kerana mereka mengambil al-Qur'an daripada nabi S.A.W. Dalam period ini, al-Qur'an juga dikenali dengan nama sinonimnya sebagai *Sab'ah al-Aḥruf*. Kesenambungan ini diteruskan oleh generasi yang menyusuri selepas sahabat. Lakaran sejarah merekodkan perihal ini bermula zaman tabien dan tabi' al-tabiin dan generasi seterusnya. Namun begitu sekiranya dipadukan pada disiplin ilmu *Qiraat* secara khusus sememangnya lafaz *Qurrā'* ini ditujukan kepada perawi-perawi yang terkenal kealiman mereka khususnya dalam penerimaan bacaan al-Qur'an sebagaimana yang dinyatakan oleh imam Shāṭibiyy dan al-Jazārī.¹¹⁶ Namun begitu, hari ini penggunaan lafaz *Qāri (mufrad)* ataupun *Qurrā' (jama')* merujuk kepada pembaca al-Qur'an yang melagukan al-Qur'an dan penggunaan lafaz ini sama sekali tidak mempunyai perkaitan langsung dengan pengertian yang dimaksudkan oleh pengkaji dalam tesis ini. Pemuliharaan al-Qur'an dikawal rapi oleh golongan berkenaan berasaskan sumber sanad yang

¹¹⁶. Sila lihat pada 2.2.4.1 senarai perawi-perawi al-Qur'an yang didokumentasikan sebagai *Qurrā'* dan tiada lagi *Qurrā'* selepas mereka dilabelkan sebagai *Qurrā'*.

berkesinambungan dari satu generasi ke satu generasi yang lain dan bersambung kepada nabi S.A.W.

2.3.3 Hikmah Penurunan al-Qur'an Dengan 'Tujuh Ahruf' Dan Kepentingan Kepelbagaian *Qiraat*

Antara bentuk-bentuk hikmah dan kepentingan yang diperolehi daripada penurunan al-Qur'an dengan *Sab'at al-Ahruf* dan kepelbagaian *Qiraat Mutawatir* ialah¹¹⁷:

- i. Merupakan satu rukhsah tidak ternilai yang dikurniakan oleh Allah S.W.T kepada umat nabi S.A.W. Hikmah ini terzahir jelas daripada sikap kecaknaan dan kebimbangan nabi S.A.W ketika baginda melihat kesusahan yang amat nyata sekiranya al-Qur'an diturunkan dengan satu *Harf* sahaja. Penurunan al-Qur'an dengan *Sab'at al-Ahruf* secara tidak langsung telah berjaya mengisi kekosongan tersebut.
- ii. Menjadi satu dalil yang utuh terhadap kebenaran nabi S.A.W dalam menyampaikan al-Qur'an melalui kepelbagaian lafaz al-Qur'an yang sama sekali tidak bertentangan dan berlawanan antara satu sama lain. Bahkan kewujudannya itu dilihat membenarkan dan menjelaskan antara satu sama lain. Semua ini sama sekali tidak mampu untuk dilakukan oleh seorang manusia biasa.
- iii. Menjadi satu dalil ataupun hujah dalam lughah, keterangan dalam penafsiran, sumber penggalian dalam hukum fiqh Islam. Perbezaan bacaan pada kalimah tertentu menzahirkan produk hukum yang berbeza dan boleh diaplikasikan sedanya oleh lapisan umat Islam dari pelbagai mazhab. Ini kerana, para fuqaha menginstibatkan hukum, mereka berijtihad dan berhujjah berlandaskan lafaz *Qiraat Mutawatir*. Hukum yang terzahir pula berlegar dalam jajaran mazhab yang diasaskan mereka.

¹¹⁷. Qāb, 67- 72, al-Jazarī, 1: 52-53, Muhammad Salim Muhaysin, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī 'Ulūm al-'Arabia*, (Kāherah, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1984), 1: 37-39, Sya'bān Ismail, *al-Qirā'āt Aḥkamuhā wa Maṣḍaruhā*, 25.

iv. Menunjukkan betapa al-Qur'an begitu terjaga dan terpelihara dari sebarang perubahan dan penyimpangan walaupun muncul banyak tohmahan dan tanggapan negatif kalangan orientalis yang mencabar kreadibiliti *Sab'at al-Aḥruf* dan *al-Qiraat al-Mutawatirah* sebagai wahyu Ilahi yang hakiki.

v. Bukti keindahan al-Qur'an secara menyeluruh. Ini kerana setiap perbezaan *Qirā'āt Fiqhiyyah* yang mengandungi hukum *syara'* dapat dikembangkan oleh kalangan fuqaha'. Secara tidak langsung ia dapat memberi nilai tambah kepada intelektual kalangan mufassirin dalam memahami dan memuatkan nas-nas *Dilalah Qat'i* tersebut ke dalam karya-karya mereka. Keberfungsian ini dapat dilihat dalam beberapa keadaan; antaranya:

- a. Menghimpunkan antara dua hukum yang berbeza seperti dalam permasalahan haid. (Sila rujuk bab tiga)
- b. Menjadi sumber dalil terhadap dua hukum syariah seperti permasalahan berwuduk. (Sila rujuk bab tiga)

2.4 EVOLUSI¹¹⁸ PERKEMBANGAN ILMU AL-QIRAAT

Ilmu *Qiraat* adalah merupakan salah-satu cabang ilmu yang begitu global untuk diperbincangkan bahkan ia mempunyai disiplin ilmu tersendiri. Sebenarnya, lafaz al-Qur'an yang dibaca kini (riwayat Ḥafṣ daripada 'Āṣim) itu adalah salah-satu dari cabangan ilmu *Qiraat*. Dalam erti-kata yang lain, al-Qur'an dan *Qiraat* itu merupakan suatu kombinasi yang tidak dapat dipisahkan. Ini bermakna al-Qur'an itu adalah *kulli* (menyeluruh) manakala *Qiraat* ataupun lafaz *Qiraat Sab'ah* dan *'Asharah* adalah *juz'i* (sebahagian) dari al-Qur'an ataupun *Sab'at al-Aḥruf*.

¹¹⁸. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2010), 403, entri 'evolusi'. Evolusi membawa maksud perkembangan secara beransur-ansur, terutamanya pada bentuk yang lebih kompleks.

Namun begitu, masyarakat kita masih ada yang tidak mengetahui dan kurang menyedari hakikat tersebut walhal *Qiraat* bukanlah suatu yang asing bagi umat Islam di Malaysia sekian lama.¹¹⁹ Mereka seolah melihat kedua-duanya sebagai suatu yang berasingan. Fenomena ini mungkin terjadi kerana *Qiraat* tidak dimasyhurkan dan tidak diketengahkan secara komprehensif pada pasca persekolahan. Berbeza keadaannya dahulu, ilmu *Qiraat* begitu mendapat tempat di kalangan ulama. Ini dapat dilihat melalui hasil pengkajian-pengkajian ilmiah yang banyak mengenainya. Kegigihan ulama terdahulu ini adalah kerana ia merupakan *Kalam Allah* S.W.T dan mungkin juga disebabkan faktor kesinambungan perkembangan pesat al-Qur'an bermula sejak period zaman nabi S.A.W, sahabat r.a, tabiin dan selepasnya seiringan peluasan dakwah Islam yang tersebar di serata dunia.

Sebagaimana yang telah dimaklumi, nabi S.A.W adalah merupakan ketua *Qurra'* yang telah mengajarkan "*Sab'ah al-Aḥruf*" kepada para sahabat baginda.¹²⁰ Banyak hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat menerangkan tentang penurunan al-Qur'an yang dikenali sebagai "*Sab'ah al-Aḥruf*" ini. Permasalahan mula timbul dalam kalangan para sahabat mengenai perbezaan lafaz al-Qur'an yang diambil daripada nabi S.A.W rentetan kerana terdapat daripada kalangan mereka yang hanya mengambil satu huruf, terdapat juga yang mengambil sebanyak dua huruf malah ada juga yang mengambil melebihi daripada bilangan itu.¹²¹ Walaupun mereka berada di pelusuk negara Islam yang berlainan sekalipun namun mereka tetap dalam keadaan sedemikian.¹²² Keadaan ini berterusan dari satu generasi ke satu generasi yang lain,

¹¹⁹ Zulkifli Muda dan Nizaita Omar, *Kertas Kerja: Kajian Awal Terhadap Pengetahuan Dan Tahap Penguasaan Ilmu Qiraat Di Kalangan Masyarakat Awam di Kuala Terengganu*, (Seminar Antarabangsa, al-Qur'an Dan Qiraat 2010).

¹²⁰ Sila rujuk kitab Mannā' al-Qaṭṭhān, *Mabāhith fī 'ulūm al-Qur'an*, (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1996), 156-163.

¹²¹ Muhammad Ismā'īl Shā'ibān, *al-Qiraat aḥkāmuhā wa maṣḍaruhā*, (Kāherah: Dār al-Salām, 1999), 49.

¹²² Zarqānī, *Manāhil al-'irfan fī 'ulūm al-qur'ān*, 1: 411.

- Muhammad bin Yusuf bin 'Alī Abi Ḥayyān al-Andalusīyy, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, edi. 'Ādil Ahmad 'Abd. al-Maujūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 1: 77.

bermula pada zaman golongan tabi'in, disusuli pula pada zaman tabi' al-Tabi'in dan apabila bacaan ini tersebar meluas, ia pula dikenali sebagai *Qiraat*; suatu ilmu al-Qur'an yang disandarkan kepada para *Qurrā'* yang diakui kealimannya dalam menyebarkan bacaan-bacaan tali-menali kepada nabi S.A.W untuk kemudahan bacaan umat manusia.

2.4.1 *Qiraat* Pada Zaman Nabi S.A.W

Sebagaimana yang diketahui umum, sebaik saja al-Qur'an diturunkan, nabi S.A.W akan terus menghafal seterusnya menyampaikannya kepada para sahabat di samping meminta mereka menulisnya sekalipun pada ketika itu al-Qur'an masih belum lagi ditulis secara sistematik dan dihimpun secara tersusun di dalam satu *mushaf*.¹²³ Berpanduan dari sirah-sirah nabi S.A.W dan hadis-hadis sahih ada menyatakan bahawa seramai 70 orang sahabat' yang dikategorikan sebagai *Qurrā'* elah terkorban dalam peperangan *Bi'r al-Ma'unah* yang berlaku pada zaman nabi S.A.W.¹²⁴ Menurut kalangan ulama mengatakan bahawa mereka yang terbunuh itu terdiri daripada kalangan *al-Ansar*.¹²⁵

Menyingkap sejarah *Qurrā'* pada zaman ini, tanpa diragui, sumber rujukan utama para sahabat dalam pengambilan bacaan al-Qur'an ialah nabi S.A.W. Baginda dikenali sebagai mursyid utama kepada para sahabat yang kemudiannya mereka telah menjadi imam-imam *Qiraat* di dalam masyarakat Islam pada zaman itu.¹²⁶ Antara imam-imam *Qiraat* di kalangan sahabat r.a ialah Abdullah bin Mas'ud (m. 32H), Salim

¹²³ al-Qāḍī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharīf*, 9- 11.

¹²⁴ al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 154

¹²⁵ Ismail bin 'Umar bin Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah (Sirriyyah Bi'r Ma'unah)*, (Kaherah, Dār al-Manār, 2001), 2: 65.

¹²⁶ al-Sayyid Rizq, *Fi 'ulūm al-Qirā'āt Madkal wa Dirāsah wa Taḥqīq*, 69.

Maula Abi Huzaifah¹²⁷, Mu'az bin Jabal (m. 18H), 'Ubay bin Ka'ab (m. 21H), Abū Dardā' (m. 32H), Zayd bin Thābit (m. 45H), 'Abdullah bin 'Umar (m. 73H), 'Uthman bin 'Affān (35H), 'Ali bin Abi Talib (m. 40H) dan Abu Musa Al-Asyha'āri (m. 44H).¹²⁸ Mereka menjadi rujukan pembacaan al-Qur'an oleh sebahagian besar para sahabat lain dan generasi tabiin yang menyusuli selepas mereka.¹²⁹

Terdapat banyak dalil dari hadis-hadis yang menceritakan peranan nabi S.A.W sebagai guru al-Qur'an kepada para sahabat pada ketika itu. Melihat betapa pentingnya penjagaan al-Qur'an agar ia terus kekal sepanjang zaman, nabi S.A.W telah mengambil inisiatif menyampaikannya kepada para sahabat sebaik sahaja ia diturunkan demi untuk memelihara al-Qur'an.¹³⁰ Dalam masa yang sama, nabi S.A.W juga telah melantik beberapa orang sahabatnya sebagai pengkaji wahyu sekalipun mereka ini memiliki kelebihan dalam pelbagai aspek seperti; dapat menguasai al-Qur'an tanpa sebarang kesulitan, memiliki ingatan yang kuat, dapat menyaksikan sendiri penurunan al-Qur'an, hidup sezaman dengan nabi S.A.W dan selalu berdampingan dengan baginda S.A.W¹³¹ Para ulama tidak mempertikaikan kesahan riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang peranan nabi S.A.W dalam pengajaran ilmu al-Qur'an. Ini kerana semuanya diambil dari hadis-hadis yang sahih seperti pertelingkahan bacaan al-Qur'an yang berlaku antara 'Umar al-Khattab r.a dan Hisham bin Hakim r.a¹³² di dalam surah al-Furqan. Ketika itu, 'Umar r.a membawa Hisham r.a berjumpa nabi S.A.W lalu baginda bersabda:

¹²⁷. Salim bin 'Utbah bin Rabi'ah, ayah kepada 'Abdullah, sahabat yang terkenal dan merupakan salah seorang yang mendapat kepercayaan nabi S.A.W dalam pengambilan al-Qur'an.

¹²⁸. 'Atar., *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilah al-Qirā'āt minhā*, (t.p: Dār al-Basha'ir al-Islamiyah) 337, al-Dhahabi, *Ma rifah al-Qurrā' al-Kibār'alā al-Ṭabaqāt wa al-a'sār*, edi. Ṣalih Mahdi 'Abbās, 1: 24- 57.

¹²⁹. Sha bān, *al-Qiraat aḥkāmuhā wa maṣḍaruhā*, 50.

¹³⁰. Mannā al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'an*, 121.

¹³¹. Ibid, 123.

¹³². Beliau ialah Hisyam bin Hakim bin Huzam bin Khuwailid al-Quraysh yang merupakan salah seorang sahabat nabi S.A.W yang termasyhur. Beliau dan ayahnya memeluk islam ketika pembukaan kota Mekah. Beliau meninggal dunia pada 15 H.

أرسله اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذلك أنزلت ثم قال اقرأ يا عمر فقرأته التي أقرأني فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذلك أنزلت (إن القرآن أنزل علي سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه)¹³³

Maksudnya:

"Lepaskan dia, wahai 'Umar, bacakanlah, wahai Hisham, lalu dia pun membacanya sepertimana bacaan yang telah aku dengar sebentar tadi. Sabda nabi S.A.W: "Begitulah ia diturunkan. Kemudian nabi S.A.W pun bersabda, "Bacakanlah, Wahai 'Umar." Maka aku membacanya sepertimana yang telah nabi S.A.W ajarkan kepadaku. Lalu nabi S.A.W bersabda,"Begitulah ia diturunkan, sesungguhnya al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf maka bacalah mengikut apa yang mudah darinya."

Peristiwa yang hampir sama juga telah berlaku pada 'Ubaiy bin Ka'ab apabila beliau telah mengingkari bacaan seorang sahabat lain dalam pembacaan al-Qur'an kerana terdapat perbezaan dengan bacaan yang beliau terima daripada nabi S.A.W. Setelah diajukan permasalahan ini, baginda bersabda:

يا أبي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هون لي أمتي فرد إلي الثانية أقرأه على حرفين فرددت إليه أن هون على أمتي فرد إلي الثالثة أقرأه على سبعة أحرف.....¹³⁴

Maksudnya:

"Wahai 'Ubaiyy, pada mulanya aku telah diutuskan untuk membaca al-Qur'an itu dalam satu huruf sahaja lalu aku memohon kepada tuhanku kali keduanya agar diringankan bagi umatku lalu Allah S.W.T telah memperkenankan pemintaanku agar dibaca dengan dua huruf kemudian aku telah meminta kepada tuhanku kali ketiganya agar diringankan lagi bagi umatku lalu Allah S.W.T telah memperkenankan permintaanku yang ketiga agar dibaca dengan *Sab'ah Ahruf*."

Begitu juga perselisihan yang berlaku antara dua orang sahabat nabi S.A.W

¹³³. al-Bukhārī, *Ṣaḥih*, Al-Asqalānī, Imām al-Hafiz Ahmad bin 'Ali bin Ḥajar, Fathu al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, (Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1989), Kitab Manāqib al-Anṣār, Bab 42, Hadis: 3888, 9, Juz: 7, 281-282.

¹³⁴. Sila rujuk Ṣaḥih Muslim kerana hadis ini telalu panjang matannya, al-Qushairī, Muslim al-Hujjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥih al-Muṣlim*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), Kitab Ṣolat al-Musāfirīn, Bab: Bayan anna al-Qur'an Unzila 'ala Sab'ah Ahruf, 2: 561-562 .

mengenai perbezaan bacaan ayat yang terdapat di dalam al-Qur'an , masing-masing mendakwa telah menerima bacaan itu daripada nabi S.A.W seterusnya kedua-duanya datang berjumpa nabi S.A.W. Baginda bersabda:

إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فلا تماروا فيه، فإن وراء فيه كفر¹³⁵

Maksudnya:

"Sesungguhnya al-Qur'an ini telah diturunkan dengan *Tujuh Ahruf*, janganlah kamu bertelingkah mengenainya, sesungguhnya pertelingkahan mengenainya itu membawa kepada kufur."

Masih terdapat banyak peristiwa yang berlaku di kalangan sahabat mengenai perselisihan bacaan al-Qur'an tetapi dalam masa yang sama, nabi S.A.W telah bertindak bijak menenangkan para sahabat dengan menjelaskan bahawa al-Qur'an diturunkan dengan *Sab'ah Ahruf*. Sekiranya dilihat, kewujudan beberapa bacaan al-Qur'an sebenarnya mempunyai pelbagai hikmah dan rahsia tersirat yang perlu dikaji dan disingkap bagi menyerlahkan lagi hakikat kebenaran di sebalik kewujudan apa yang dikatakan *Sab'ah al-Ahruf*.

2.4.2 *Qiraat* Pada Zaman Sahabat

Rangkaian dari kitab-kitab sirah nabawi ada menjelaskan rentetan peristiwa peperangan yang berlaku ketika nabi masih hidup seperti *Bi'r Ma'unah*¹³⁶ dan peperangan yang

¹³⁵. Abī Bakr Ahmad bin al-Husain al-Baiḥāqī, *Ṣu'ab al-ʿImān*, edī. Abī Hājir Muhammad al-Saʿīd bin Bisūṭī Zarglūl, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1990), Kitāb Taʿzīm, Bab: Fī Tark al-Mumārāh Fī al-Qurʿan, 2: 419.

¹³⁶. Peperangan *Bi'r Ma'unah* tercetus pada bulan Safar iaitu tahun keempat hijriyyah, berlaku di suatu kawasan tempat tinggal kalangan Bani ʿĀmir dan Hurrah Bani Sulaim, menurut satu pendapat dianggarkan seramai 40 orang sahabat tetapi pendapat yang sahihnya adalah seramai 70 orang sahabat di kalangan Qur'ra'telah mati shahid di dalam peperangan tersebut. (Bin Qayyim al Jauziyyah , Shamsuddun Abī ʿAbdullah Muhammad bin Abī Bakr, *Zād al-maʿād fī Huday Khair al-ʿibād*, edī. Shaykh ʿabd al-Qādir Hassūnah, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 3: 214).

berlaku selepas kewafatan baginda seperti *Ghuzwah al-Yamamah*¹³⁷ telah menunjukkan betapa bilangan para sahabat yang shahid di dalam medan peperangan tersebut adalah terlalu ramai dan majoritinya terdiri daripada golongan yang dikenali sebagai *Qurrā'*.

Sememangnya bilangan *Qurrā'* yang hidup semasa zaman nabi S.A.W dan selepas kewafatannya adalah begitu ramai. Terdapat di antara mereka hanya mengambil bacaan al-Qur'an sebahagian sahaja dan tidak kurang juga yang mengambil secara menyeluruh. Di kalangan para sahabat r.a ada yang mengambil al-Qur'an secara langsung daripada nabi S.A.W dan ada juga kalangan mereka yang mengambil secara perantaraan.¹³⁸

Antaranya para sahabat yang telah mengambil secara langsung daripada nabi S.A.W iaitu Ubaiy bin Ka'ab¹³⁹, Zayd bin Thabit al-Anṣārī¹⁴⁰, 'Abdullah bin Mas'ūd¹⁴¹ dan lain-lainnya. Antara para sahabat lain yang mengambil bacaan al-Qur'an melalui

¹³⁷. *Al-Yamāmah* adalah suatu tempat yang terletak di tanah 'Arab, yang dikenali sekarang dengan nama al-Ārid. Ia merupakan sebuah daerah yang terletak di Timur Riyadh, 'Arab Saudi. Tercetusnya di situ peperangan di antara tentera yang dipimpin oleh Khalid al-Wālid dan tentera yang dipimpin oleh Musaylamah al-Kadhdhāb yang mengorbankan seramai tujuh ratus tentera Islam walaupun pada akhirnya dimenangi oleh tentera Islam. (al-Qādī, 'Abd. al-Fattāh, *Tarīkh al-mushāf al-sharīf*, 14).

¹³⁸. Sha'bān, *al-Qirā'āt Ahkāmuhā wa Maṣdaruhā*, 51.

¹³⁹. 'Ubay bin Ka'ab bin Qais bin 'Ubaid bin Zayd bin Mu'āwiyah bin 'Amrū. Banyak menyertai peperangan bersama nabi S.A.W seperti peperangan Uhud, Khandak, Badr dan lain-lainnya. Beliau adalah ketua Qurra' dan merupakan orang yang terbaik di dalam penghafalan al-Qur'an. Beliau mengambil al-Qur'an daripada nabi S.A.W tanpa perantara dan pernah mengkhatamkannya di hadapan nabi S.A.W. Beliau meninggal dunia pada tahun 32H ataupun 33H pada zaman khilafah 'Uthmān bin 'Affān. (Jamāluddin Abī al-Ḥujjāj, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, edī. Bashār 'Awwād Ma'rūf, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 2: 262).

¹⁴⁰. Zayd bin Thābit bin al-Ḍahāq bin Zayd bin Lūzān bin 'Amrū al-Anṣārī. Ibunya bernama al-Nawwār binti Mālik bin Fulan bin 'Adiyy. Terkenal di dalam bidang Farā'īd dan al-Qur'an. Beliau dilantik menjadi pengkaji al-Qur'an sejak zaman nabi S.A.W dan seorang pemegang amanah di kalangan golongan Anṣar yang bertanggungjawab sepenuhnya di dalam pengkajian wahyu agung ini. Juga dilantik sebagai pengkaji Mushaf pada zaman Abu Bakr al-Siddiq r.a dan 'Uthmān bin 'Affān r.a dan telah mengambil al-Qur'an secara keseluruhannya daripada nabi S.A.W. Beliau meninggal dunia pada tahun 45 H. (Shamsuddin Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *Siyār al-Ālām al-Nubalā'*, edī. Shu'āib al-Arnā'ūt, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), 2: 426).

¹⁴¹. 'Abdullah bin Mas'ūd al-Ḥuzailī al-Makkī. Beliau merupakan orang pertama yang meriwayatkan al-Qur'an daripada mulut nabi S.A.W. Juga merupakan imam di dalam ilmu tajwid dan mempunyai suara yang elok di dalam bacaan al-Qur'an secara tartil dan tahqiq. Nabi S.A.W pernah bersabda: "Barangsiapa yang ingin membaca al-Qur'an sepertimana ia diturunkan maka bacalah qirā'ah Binu Umm 'Abd ('Abdullah bin Mas'ūd). Beliau meninggal dunia pada tahun 32 H. (al-Sayyid Rizzq, *Fi 'Ulūm al-Qirā'āt Madkhal wa Dirasah wa Tahqīq*, 71).

perantaraan ialah ‘Abdullah bin ‘Abbas (m. 68H), Abu Hurairah (m. 59H), ‘Abdullah bin al-Sa’ib (m. 70H), Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami (m. 74H) dan lain-lainnya. Mereka ini mengambil bacaan daripada Ubay bin Ka’ab. Manakala sahabat-sahabat yang pernah mengambil bacaan daripada Zayd bin Thabit al-Anṣārī antaranya ialah Abu Hurairah (m. 59H), ‘Abdullah bin ‘Abbas (m. 68H), ‘Abdullah bin ‘Umar (m. 73H), Anas bin Malik (m. 91H) dan selainnya. Begitu juga antara sahabat yang mengambil bacaan daripada ‘Abdullah bin Mas’ud^{iaitu} al-Aswad bin Yazid al-Nakhā’ī (m. 75H), Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami (m. 74H), Alqamah bin Qais (m. 62H) dan lain-lain lagi.¹⁴²

Kesan penghijrahan dan kegigihan para sahabat dalam memperluaskan syiar Islam telah menjadikan proses penyebarannya semakin berkembang pesat sehingga ke segenap jajahan Islam. Bermula dari situlah, mereka memainkan peranan dalam pengajaran ilmu wahyu ini sehingga ia diwarisi oleh golongan tabiin dan generasi seterusnya sehingga ke hari ini.

2.4.3 Qiraat Pada Zaman Tabi‘in Dan Selepas Tabi‘in

2.4.3.1 Zaman Tabi‘i

Pada era ini, *Qurrā’* di kalangan tabien begitu banyak sekali malah mereka menjadi sumber rujukan kepada orang ramai. Dari situ, telah lahir tokoh-tokoh *Qurrā’* yang

¹⁴². Al-Ḥasan Bin Muhammad Abu Yasir, *al-Durrah al-Muḍiyyah fī ‘Uṣūl al-Qirā’āt al-Qur’aniyyah Dirāsah fī ‘Uṣūl wa Tārikh al-Qurrā’ al-‘Asharah*, (Kuniṭrah, Marocco: t.t,1994), 6.

-Antara sahabat yang dipilih oleh khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān untuk diutuskan ke jajahan besar Islam dan dikirimkan bersama-sama mereka satu *Muṣḥaf ‘Uthmānī* yang berbeza-beza Qiraatnya ialah:

- 1- **Makkah** - ‘Abdullah bin al-Sāib (m. 70H).
- 2- **Shām** - Al-Mughirah bin Abī Ṣihāb al-Makzūmī (m. 73H).
- 3- **Kūfah** - Abū ‘Abd. al-Rahmān al-Sulamī (m. 74H).
- 4- **Baṣrah** - ‘Āmir bin ‘Abd. al-Qais (m.55H).
- 5- **Madinah** - Zayd bin Thabit (m. 45H) Lihat, al-Zarqāni, 402.

mewarisi tugas-tugas mereka mengikut arus dan peredaran zaman yang berlainan.¹⁴³

Antara para tabiin masyhur yang telah menjadi rujukan orang ramai di jajahan Islam yang besar itu ialah¹⁴⁴:

- i- **Di Makkah** antaranya, ‘Ubaid bin ‘Umairat (m. 74H), Mujahid bin Jabir al-Makki (m. 103H), Tawus (m. 106H), Ibnu Abi Mulaikah (m. 117H) dan lain-lain.
- ii- **Di Shām** antaranya al-Mughirah bin Abi Sihab al-Makzumi (m. 70H), Khalifah bin Said (sahabat kepada Abi Darda’) dan selain daripada kedua-duanya.
- iii- **Di Kūfah** antaranya ‘Alqamah bin Qais al-Nakha‘i (m. 62H), Abu ‘Abdul Rahman al-Sulami (m. 74H), al-Aswad bin Yazid al-Nakhā‘ī (m. 75H), Said bin Jabir (m. 75H), al-Sha‘bi (m. 105H) dan lain-lainnya.
- iv- **Di Baṣrah** antaranya ‘Amir bin ‘Abd al-Qais (m. 55H), Abu al-‘Aliyah Rafi‘ bin Mahran al-Rayyahi (m. 90H), Nasr bin ‘Asim al-Laithi (m.sebelum 100H), al-Hasan al-Basri (m. 110H), Muhammad bin Sirin (wafat 110H), Abu Raja’ al-‘Atari (m. 105H) dan selainnya.
- v- **Di Madinah** antaranya Mu‘āz bin al-Harith yang dikenali sebagai Mu‘az al-Qari’ (m. 103H), Salim bin ‘Abdullah bin ‘Umar (m. 106H), ‘Abdul Rahman bin Hurmuz (m. 117H) dan lain-lainnya.

Permulaan tahun 100 Hijriyyah pada zaman tabiin ini, muncullah pula segolongan yang telah bertungkus-lumus dalam mempelopori ilmu *Qiraat* secara lebih terperinci. Bacaan yang diriwayatkan mereka diyakini sepenuhnya kerana bacaan itu

¹⁴³ al-Sayyid Riḏq, *Fi ‘Ulūm al-Qirā’āt Madkhal wa Dirasah wa Tahqīq*, 72.

¹⁴⁴ Al-Ḥasan Bin Muhammad Abu Yasir, *al-Durrah al-Muḏīyyah fī ‘Uṣūl al-Qirā’āt al-Qur’aniyyah Dirāsah fī ‘Uṣūl wa Tārikh al-Qurrā’ al-‘Asharah*, 7-8.
- Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 1: 41.

diambil daripada imam-imam terdahulu yang terdiri daripada kalangan sahabat dan para tabiin pelusuk rantau. Mereka dikenali sebagai *Qurrā'* kerana kealimannya di dalam ilmu *Qiraat* dan seterusnya telah menjadi ikutan dan rujukan orang ramai. Setiap bacaan yang diambil daripada *Qurrā'* tersebut dinasabkan dengan nama mereka.¹⁴⁵

Antara mereka ialah¹⁴⁶:

- i. **Makkah** iaitu 'Abdullah bin Kathīr (m. 120H), Humaid bin Qais al-A'raj (m.130H) dan Muhammad bin Abd Rahman bin Muhaisin (m. 120H).
- ii. **Sham** iaitu 'Abdullah bin 'Amir (m. 118H), 'Atiyyah bin Qais al-Kilabi, Ismail bin 'Abdullah bin al-Muhajir, Yahya bin al-Harith al-Dhimari (m.145H) dan Shuraih bin Yazid al-Hadrami.
- iii. **Kufah** iaitu Yahya bin Wahab, 'Āsim bin Abi al-Najūd (m. 127H), Sulaiman bin Mihran al-A'mash (m.148H), Hamzah (m. 156H) dan Kisā'ī (m. 189).
- iv. **Basrah** iaitu 'Abdullah bin Abi Ishak, 'Isa bin 'Umar al-Hamdani (m.156H), Abū 'Amr bin al-'Ala' (m. 154H), 'Āsim al-Jahduri dan Ya'qūb al-Hadramī (m. 205H).
- v. **Madinah** iaitu Abu Ja'far Yazid bin al-Qa'qā' (m. 128H), Shaibah bin Nasah (m.133H) dan Nāfi' bin 'Abd al-Rahman bin Nu'aym (m. 169H).

Selepas daripada *Qurrā'* tersebut, muncul pula *Qurrā'* lain yang tersebar di serata negeri. Bacaan mereka terus menjadi ikutan dan pegangan kalangan umat manusia dari satu generasi hinggalah ke satu generasi yang lain. Akan tetapi kalangan

¹⁴⁵. Abū Yāsir, *al-Durrah al-Muḍiyyah fī 'Uṣūl al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah fī 'Uṣūl wa Tarikh al-Qurrā' al-Asharah*, 8.

- Muhammad bin Muhammad al-Jazārī, *al-Nashr fī al-Qiraat al-'Ashar*, edi. Muhammad 'Alī al-Dhabā', (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 1: 8.

¹⁴⁶. Abū Yāsir, 8- 9.

^cAṭar, *al-Ahruf al-sab'ah wa manzilah al-Qirā'āt minhā*, 338- 339.

Huruf yang dicondongkan di atas adalah golongan Qurra' paling menonjol dan telah didokumentasikan sebagai **Qurra' tujuh** yang dinisbahkan kepada tujuh bilangan iaitu, Nāfi', Ibnu Kathīr, Abū 'Amrū, Ibnu 'Āmir, 'Āsim, Ḥamzah, Kisā'ī manakala **sepuluh** itu ia ditambah dengan tiga qur'rā' lagi iaitu Abū Ja'far, Ya'qūb dan Khalaf al-Āshir (tidak didapati dalam senarai di atas kerana beliau dalam masa yang sama merupakan anak murid kepada gurunya iaitu Ḥamzah).

orang yang mengambil bacaan tersebut mempunyai sifat-sifat yang berbeza-beza. Di antara kalangan mereka itu mengambil bacaan *Qiraat* bertepatan dengan kemasyuran di dalam periwayatan baik dari segi *Riwayah*¹⁴⁷ (cara pelaksanaan dan periwayatan) dan *Dirayah*¹⁴⁸ (ilmiah).¹⁴⁹

Terdapat juga di kalangan mereka yang meringkaskan bacaan dan tidak menitik-beratkan periwayatan yang diambil. Secara tidak langsung, keadaan ini telah menyebabkan berlaku penyelewengan bacaan secara meluas dan perselisihan pendapat yang kritikal apabila ramai orang yang mempelajari ilmu *Qiraat* daripada mereka. Hampir-hampir juga berlaku percampuran antara bacaan yang sahih dan tidak sahih (batil).¹⁵⁰ Memandangkan keadaan sedemikian begitu meruncing, muncul pula segolongan ulama yang bertungkus-lumus baik dari segi ijtihadnya untuk mengumpulkan segala huruf-huruf dan bacaan-bacaan yang ada malah dapat menyandarkan setiap wajah-wajah bacaan dan riwayat secara sempurna sehingga boleh membezakan bacaan yang *ṣaḥīḥ*, *mashyur* dan *shadhdhah* (ganjil).¹⁵¹

Ulama-ulama *Qiraat* telah bersepakat bahawa setiap bacaan yang menepati tiga rukun yang telah ditetapkan iaitu menepati bahasa Arab walaupun dengan satu wajah, menepati musfhaf Uthmani dan mempunyai sanad yang shahih maka ia dikira sebagai

¹⁴⁷. Suatu ilmu yang merangkumi sabda, perbuatan, sifat-sifat rohani dan jasmani dan ketetapan-ketetapan (akuan) nabi S.A.W, para sahabat dan tabi'īn serta cara periwayatan dan pengkajian perkara-perkara tersebut. (Itr, 1979, hlm. 31) Ia kalau dilihat lebih tertumpu kepada pengambilan sesuatu *Qiraat* khusus mengenai pelaksanaan dan sanadnya sama ada ia mutawatir dan sahih ataupun sebaliknya.

¹⁴⁸. Satu gagasan ilmu yang mengandungi kaedah-kaedah umum untuk mengkaji dan mengetahui keadaan sesuatu hadis dari segi sanad dan matannya.. (Itr, 1979, hlm. 31) Ia kalau dilihat lebih tertumpu kepada apa yang terdapat di dalam usul *Qiraat* iaitu manhaj para Qurra'.

¹⁴⁹. al-Jazari, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, 1: 9.

¹⁵⁰. Ibid.

¹⁵¹. al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'ulū m al-qur'ān*, 1:160.

Qiraat Shādhah adalah merupakan *Qiraat* yang tidak merangkumi ketiga-tiga rukun yang telah ditetapkan oleh kalangan ulama-ulama *Qiraat*. Pengkaji akan membicarakan mengenai rukun berkenaan di akhir bab ini nanti.

Qiraat yang sahih lagi diakui kebenarannya dan merupakan al-Qur'an . Juga merupakan sebahagian daripada *Ahruf Sab'ah* yang wajib kita terima dan akui.¹⁵²

2.4.3.2 Zaman Selepas Tabi'in

Pada kurun *kedua hijrah*, lahirilah kalangan ulama *Qiraat* yang telah membuat pengasingan metodologi bacaan setiap imam tersebut dan membuat perbahasan yang teliti setiap rukun penerimaan sesuatu bacaan yang diambil serta membukukannya. Bermula daripada situlah, lahirnya pengkajian-pengkajian ilmiah mengenai *Qiraat* secara meluas.¹⁵³

Antara ulama *Qiraat* yang mempelopori dalam pengkajian ini ialah¹⁵⁴:

- i- Abu 'Ubaid al-Qāsim bin al-Salām (m. 224H). Beliau telah mengumpulkan sebanyak 25 orang *Qurrā'* di seluruh negeri di dalam kitabnya.
- ii- 'Abd al-Samad bin 'Abd al-Rahman Abu al-Azhar al-Misri (m. 231H). Beliau telah menghasilkan buku *Qiraat Nāfi'* dan Hamzah.
- iii- Ahmad bin Yazid al-Ḥilwani (m. 250H). Beliau telah menghasilkan buku *Qiraat Abū 'Amr al-'Alā'*.

Pada kurun *ketiga hijriyyah*, muncul pula seorang ulama yang disegani iaitu Abu Bakr bin Mujahid atau lebih dikenali Ibnu Mujahid (m. 324H). Beliau ialah *shaykh al-Qurrā'* di Baghdad dan merupakan orang yang pertama yang telah mengumpulkan dan membukukan *Qiraat* tujuh di dalam kitabnya yang bernama *Kitab al-Sab'ah Fi al-*

¹⁵². al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, 9.

¹⁵³. Ibid.

¹⁵⁴. *al-Durrah al-Muḍiyyah fī 'Uṣūl al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah fī 'Uṣūl wa Tarikh al-Qurrā' al-Asharah*, 11- 18.

Qiraat. Disusuli ramai lagi kalangan ulama yang telah menghasilkan buku *Qiraat* secara himpunan ataupun pengasingan antara *Qurrā' al-Qiraat*.

Pada akhir *kurun keempat*, ilmu *Qiraat* telah berkembang pesat sehingga ke negara Maghrib dan Andalusia. Antara ulama *Qiraat* terkemuka yang telah mengembangkan ilmu *Qiraat* di sana ialah Abu 'Umar Ahmad bin Muhammad (m. 429H). Beliau telah mengarang kitab *Qiraat* yang ulung iaitu *al-Raudah*. Pada masa yang sama juga, di sebelah negeri magrib pula, seorang Ulama bernama Makki bin Abi Talib al-Qaysi (m. 437H) telah menghasilkan beberapa buah buku *Qiraat* iaitu *al-Kasf 'An Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilalaha*, *al-Ibānah 'an Ma'āni al-Qirā'āt* dan *al-Tabṣirah*.¹⁵⁵

Ketiga-tiga kitab ini telah menjadi rujukan utama oleh seorang Imam Abu Amr al-Dāni 'Uthman bin Said al-'Umawi (371- 444H). Walaupun kemuncak pengajaran beliau berakhir pada pertengahan *kurun keempat*, beliau sempat menghasilkan sebuah karya agung mengenai ilmu *Qiraat* iaitu *al-Taisir fī al-Qirā'āt al-Sab'* dan *Jāmi' al-Bayān*.¹⁵⁶ Ibnu al-Jazarī mengatakan bahawa kitab karangan al-Dānī adalah merupakan kitab paling sahih dan jelas mengenai ilmu *Qiraat* tujuh bahkan beliau dan Imam al-Shāṭibiyy telah menjadikannya rujukan utama dalam menghasilkan buku mengenai ilmu *Qiraat* ini.¹⁵⁷

Seterusnya pada *kurun keenam*, muncullah seorang tokoh ulama yang disegani keilmuannya dalam ilmu *Qiraat* iaitu al-Imam Abu al-Qāsim bin Firruh bin Khalaf bin Ahmad al-Ru'yānī atau lebih dikenali sebagai Imam al-Shāṭibiyy (m. 590H). Beliau telah menghasilkan satu pengkajian agung mengenai ilmu *Qiraat* tujuh yang tidak mampu ditandingi oleh ulama-ulama *Qiraat* yang lain pada zaman itu. Kitab

¹⁵⁵. al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qiraat al-ʿqshar*, 1: 34.

¹⁵⁶. Ibid, 34- 35.

¹⁵⁷. Abū Yāsir, *al-Durrah al-Muḍiyyah fī 'Uṣūl al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah Dirāsah fī 'Uṣūl wa Tarikh al-Qurrā' al-Asharah*, 14.

karangannya ini dinamakan *Hirz al-'Amāni wa Wajh al-Tahānī*.. Ia telah menjadi sumber yang tak ternilai harganya dan menjadi rujukan umum sehingga masakini.¹⁵⁸

Pada kurun kelapan seterusnya, muncul seorang lagi pelopor ilmu *Qiraat* iaitu Shaykh al-Muqriin Abu al-Khair Muhammad bin Muhammad al-Jazari (m. 833H). Dengan memiliki keilmuwan yang tinggi dalam ilmu *Qiraat*, beliau telah menghasilkan beberapa buah buku *Qiraat* yang mashhur antaranya, *Tayyibah al-Nashr* (sebuah karya agung yang dijadikan rujukan bagi *Qiraat* sepuluh hingga masakini), *al-Durrah al-Muḍḍiyyah fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, *Munjid al-Muqrii'n wa Murshid al-Ṭālibin*, *Tahbir al-Taisir fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, *Rijāl al-Qirā'āt* dan lain-lainnya.¹⁵⁹

Kesimpulannya bahawa tujuh ataupun sepuluh *Qiraat* yang dinisbahkan kepada imam-imam yang dikemukakan oleh Shāṭibiyy mahu pun al-Jazari adalah merupakan *Qiraat mutawatir* yang disepakati oleh ulama-ulama yang ternama dan ia adalah paling sahih malah adalah merupakan bacaan yang diambil secara talaqi musafahah daripada *Qurrā'* terdahulu, bersalasilah kepada nabi S.A.W. Demikianlah betapa halusnyanya penelitian yang dibuat oleh kalangan ulama-ulama terdahulu. Mereka bertungkus-lumus untuk memastikan ketulenan al-Qur'an itu tidak diselewengi dan dinodai. Ini menunjukkan betapa benarlah janji Allah S.W.T dalam memelihara kurniaan agung ini untuk terus kekal hingga kini. Pengkaji berharap, huraian mengenai segenap lapisan *Qurrā'* bermula mengenai sejarah pengambilan *Qiraat* daripada nabi S.A.W lagi, bakal membuka minda kita semua agar tidak meragui seadanya tentang kewujudan ilmu *Qiraat* ini kerana ia sebenarnya bukan suatu ilmu yang asing bagi umat Islam terutama di Malaysia, bahkan al-Qur'an yang dibaca sekarang adalah *Qiraat* tetapi masyarakat kita tidak menyedarinya. Jelasnya, suatu yang perlu kita ketahui dan fahami bahawa

¹⁵⁸. Ibid., 15- 17.

¹⁵⁹. Abū Yāsir, *al-Durrah al-Muḍḍiyyah fī 'Uṣūl al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah Dirāsah fī 'Uṣūl wa Tarikh al-Qurrā' al-Asharah*, Ibid.

sejarah telah merakamkan bahawa ilmu ini telah berkembang luas sejak zaman nabi S.A.W dan zaman selepasnya lagi. Ia terus berkembang sehingga dapat diwarisi oleh masyarakat masakini tanpa sebarang penyelewengan dan perubahan.

2.5 PENERIMAAN *QIRAAT* SEBAGAI *MUTAWATIR*

Qiraat Mutawatir adalah *Qiraat* yang sahih. Para ulama *Qiraat* salaf mahu pun ulama khalaf telah menentukan bahawa *Qiraat Mutawatir* ini mempunyai tiga rukun yang asas. Setiap *Qiraat* yang tidak mempunyai salah-satu dari rukun ataupun kesemuanya maka ia dikira dan dinilai sebagai *Qiraat shadhdhah*.¹⁶⁰ Rentetan dari itu, Ibn Jazari telah menyatakan di dalam kitabnya; *al-Nashr* yang berbunyi¹⁶¹:

فكل ما وافق وجه نحو * وكان للرسم احتمالا يحو
وصح إسنادا هو القرآن * فهذه الثلاثة الأركان
وحيثما يختل ركن أثبت * شذوذها لو أنه في السبعة

Maksudnya:

"Setiap *Qiraat* yang bermuwafakat dengan kaedah bahasa Arab walaupun satu wajah, bersesuaian dengan pengkajian Uthmani dan sah sanadnya maka ia adalah dikira al-Qur'an . Maka inilah rukun yang tiga. Sekiranya gugur salah-satu rukun yang dinyatakan maka ia adalah *shadhdhah* walaupun ia datang daripada imam-imam yang tujuh." Melalui keterangan di atas, kita dapat fahami bahawa *Qiraat Mutawatir* iaitu:

- i. *Qiraat* yang bermuwafakat dengan kaedah bahasa Arab walaupun dengan satu wajah.
- ii. *Qiraat* yang bersesuaian di dalam pengkajian *Uthmani* walaupun secara *ihimal* (dibaca dengan dua bacaan ataupun lebih walaupun dalam satu pengkajian).
- iii. *Qiraat* yang mempunyai sanad yang sahih. (*mutawatir* bagi imam al-Shatibiyy)

¹⁶⁰. *Qiraat shādhah* menurut terminologinya adalah *Qiraat* yang tiada ataupun gugur salah satu dari tiga rukun yang telah ditetapkan iaitu isnad yang shahih (tawatur), bertepatan resam Uthmānī dān bertepatan dengan bahasa 'Arab. Ia tidak layak dibaca dan dinamakan sebagai al-Qur'an . Sa'bān Muhammad Ismā'il, *al-Qirā'āt Ahkāmuhā wa Maṣdaruhā*, (Kāherah: Dār al-Salām, 1999), 92.

¹⁶¹. Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Jazari, *Tayyibah al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, edi. Muhammad Tamim al-Zu'bī, (al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah Dār al-Hudā, 1994), 32.

Pengkaji optimis bahawa semua *Qiraat* yang datang daripada imam-imam yang tujuh mahu pun sepuluh adalah menepati rukun-rukun yang dinyatakan itu. Malah para ulama telah bersepakat mengenai penerimaannya sebagai al-Qur'an bahkan ia merupakan sebahagian dari *Ahruf Sab'ah*.

2.5.1 SEJAJAR DENGAN BAHASA Arab

Bahasa Arab dikatakan telah mencapai kemuncaknya dengan penurunan al-Qur'an yang berlaku dalam masyarakat Arab yang sangat terkenal dengan kefasihan bahasa dan kepetahan tuturan kata. Sifat bahasa al-Qur'an yang penuh keindahan dan ketinggian i'jaznya, berjaya melonjakkan bahasa Arab ke tempat yang terpuji. Para sarjana tatabahasa Arab seluruhnya bersepakat dalam mengambil *istishhad* tatabahasa daripada al-Qur'an. Ia terkandung dalam skop *al-sama'* yang merupakan sumber primer dalam pengkaedahan tatabahasa Arab.¹⁶² Lantaran, *Qiraat* melalui rukun pertama sememangnya menepati kaedah ilmu nahu yang mempunyai pelbagai kaedah dalam gaya bahasa Arab. Sekiranya terdapat bacaan *Qiraat* di dalam al-Qur'an yang bertepatan dengan kaedah-kaedah polisi ilmu nahu walaupun hanya satu wajah maka *Qiraat* tersebut akan diterima.

2.5.1.1 Ilmu Nahu Mengikuti Dan Selari Dengan Displin *Qiraat*

Dalam memenuhi rukun ini, Imam al-Jazari¹⁶² telah menyatakan sesuatu *Qiraat* yang diambil daripada kalangan *Qurrā'* mestilah mempunyai sandaran sanad sahih dan menepati kaedah bahasa Arab sama ada dari sudut kefasihan lafaznya sama ada wajah yang disepakati ataupun sebaliknya maka barulah dikira sebagai wajah yang diterima oleh para *Qurrā'*. Walau bagaimanapun, terdapat *Qiraat* yang tidak diakui oleh

¹⁶².Muhammad Afiq Zahari, *Kertas kerja Kedudukan dan Peranan Qiraat Dalam Pengkaedahan Tatabahasa 'Arab*, (Artikel International Seminar on Qiraat and Qurra" di Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA) Kuala Terengganu, Terengganu pada 29-30 Oktober 2010).

sebahagian ulama nahu¹⁶³ dan pandangan mereka ini tidak diambil kira oleh ulama *Qiraat* bahkan diterima sebagai suatu 'wajah Qur'ani' yang sahih. Ini kerana ulama *Qiraat* menekankan status sanad yang sahih melebihi penekanan terhadap tatabahasa Arab. Tambahan pula, pratikal wajah-wajah *Qiraat* dalam pembacaan al-Qur'an adalah *Sunnah Mutaba'ah* (sunnah yang mesti diikuti).¹⁶⁴

Dalam perihal ini, para *Qurrā'* dilihat bukan sahaja hanya menjuruskan pengkaedahan bahasa Arab yang sahih dan tepat sahaja bahkan mereka lebih menitik-beratkan sesuatu yang diriwayatkan mestilah sahih dan mutawatir. Sesuatu bacaan yang diambil secara *sunnah muttaba'ah*, perlu diterima dengan apa jua sekalipun malah perlu dijadikan suatu rujukan dengannya. Ini kerana *Qiraat* yang mempunyai sanad mutawatir sama-sekali tidak akan bercanggahan dengan kaedah bahasa Arab¹⁶⁵ sekaligus diiktiraf sebagai *Qiraat* sahih. Berlainan pula dengan situasi kaedah bahasa Arab, sekiranya *Qiraat* tersebut hanya menepati bahasa Arab tetapi tidak mempunyai sanad yang mutawatir maka ia tidak akan dianggap sebagai *Qiraat* yang sahih.

Melihat daripada perspektif umum, majoriti ulama Nahu memperakui ketelusan dan kemurnian tatabahasa al-Qur'an yang disifatkan sebagai *Aṣaḥ al-Naql* (pengambilan yang paling sahih) selain memandang tatabahasa al-Qur'an sebagai bahasa Arab yang paling fasih. Justeru itu, mereka bersepakat menjadikan al-Qur'an sebagai sumber rujukan pertama dalam pembentukan sesuatu kaedah tatabahasa. Ibn Khalawayh pernah berkata: "Manusia seluruhnya bersepakat bahawa bahasa al-Qur'an

¹⁶³. Ulama Nahu yang memfokuskan pengkajian mereka terhadap tatabahasa 'Arab, tergolong dalam kalangan ulama terdahulu seperti al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (m. 175H), Sibawayh (m. 188H), al-Kisa'i (w189H), al-Farra' (w207H) dan al-Anbari (w577H), serta ulama terkini seperti Ahmad Makki al-Ansari dan Muhammad 'Abd al-Khaliq Udaymah.

¹⁶⁴. al-Jazari, *al-Nashr fi al-Qiraat al-ashar*, 1: 10.

¹⁶⁵. Sabri 'Abd al-Ra'uf al-Qawi, *Atha al-Qira'at fi al-Fiqh al-Islami*, (Riyad: Adwa' al-Salaf, 1997), 57.

merupakan bahasa yang paling fasih jika dibandingkan dengan selainnya.”¹⁶⁶ Malahan kalangan ulama Nahu, antaranya Sibawayh (m. 188H), bukan sahaja memberi penekanan yang lebih terhadap hujah al-Qur’an dalam sesuatu pengkaedahan tatabahasa, bahkan didapati beliau membawa beberapa bentuk *Qiraat* sebagai hujah dalam kitabnya.

Keadaan ini disokong dengan lambakan karya kaedah tatabahasa Arab berasaskan *Qiraat*. Ia boleh dibahagi kepada 3 kategori, iaitu: Pertama; Pengkaedahan berasaskan *Qiraat Mutawatir* seperti karya *Al-Hujjah* oleh Abu ‘Ali al-Fārisi dan *Al-Kashf* oleh al-Makki; kedua; pengkaedahan berasaskan *Qiraat shadh*, seperti karya *Al-Muhtasab* oleh Ibnu Jinni dan ketiga; *I’rāb al-Qirā’āt al-Shadhdhah* oleh Abu al-Baqā’ al-‘Ukburi; dan pengkaedahan yang menggabungkan kedua-dua elemen *Qiraat* tersebut, seperti karya tafsir *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* oleh Abu Hayyān dan *Al-Durr al-Masūn* oleh al-Samin al-Ḥalabi. Justeru, boleh disimpulkan bahawa kefasihan sesuatu *lahjah* tidak bergantung sama ada penuturnya seorang Arab *Badwi* atau bandar. Tetapi, setiap yang tercatat dan dibaca dalam al-Qur’an dan *Qiraat*nya merupakan *lughah* yang paling fasih. Manakala pemilihan bahasa atau penggunaan laras sastera bahasa Arab sentiasa terbuka luas selagi mana terdapat dalam kalangan bangsa Arab yang bertutur dengannya. Oleh yang demikian, jelas bahawa *Qiraat* merupakan antara dalil ketatabahasaan yang jitu dan kedudukannya lebih tinggi berbanding puisi mahu pun prosa Arab yang dinukil ulama Nahu.¹⁶⁷

¹⁶⁶. al-Suyuti, *al-Muzhir fi ‘Ulum al-Lughah wa Anwa’uha*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 1:168.

¹⁶⁷. Afiq Zahari, 3

Namun begitu, menurut Ibnu Ḥazm al-Zahiri¹⁶⁸ (m. 456H) melalui karyanya *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* menegaskan “Alangkah peliknya mereka yang apabila menjumpai sesuatu ungkapan puisi atau prosa oleh ‘Amrū al-Qays¹⁶⁹, Zuhayr¹⁷⁰, Jarir¹⁷¹, Hutay’ah¹⁷² atau daripada kelompok bangsa Arab ‘Asadi, Sulami, Tamimi atau oleh mana-mana anak bangsa Arab yang lain, terus menganggapnya sebagai *lughah* yang tidak boleh disanggah. Sedangkan apabila mereka menjumpai sesuatu daripada firman Allah S.W.T yang merupakan pencipta *lughah*, mereka langsung tidak mengendakkannya dan tidak menjadikannya sebagai hujah. Bahkan mereka memutarbelitkan kebenarannya.”¹⁷³ Fakhr al-Din al-Rāzī¹⁷⁴ (m. 606H) dalam tafsirnya yang berjudul *Mafātīḥ al-Ghayb* pernah berkata: “Sekiranya kita (ulama Nahu) mampu menetapkan kaedah tatabahasa Arab dengan menggunakan puisi yang *majhul* (tidak diketahui penuturnya), mengapa kita tidak menggunakan al-Qur’an yang lebih layak untuk dijadikan asas dalam menetapkan kaedah tatabahasa Arab. Aku (al-Rāzī) sering mendapati sarjana tatabahasa teragak-agak untuk menerima perkataan yang digunakan oleh al-Qur’an untuk dijadikan hujah. Sebaliknya mereka gembira apabila menghujah dengan serangkap puisi yang tidak diketahui penciptanya sebagai dalil yang sah.

¹⁶⁸. Beliau bernama ‘Ali bin Ahmad bin Sa‘id bin Hazm al-Andalusi. Seorang tokoh dan ulama Islam yang terkenal di Andalus dan berfahaman *al-Zahiri*. Beliau wafat pada tahun 456 Hijrah di Andalus ketika berumur 71 tahun (al-Zirikli, 2002, 4:254, al-Dhahabi 1985 18:211).

¹⁶⁹. Beliau bernama Amru al-Qays bin Hajar bin al-Harith al-Kindi. Merupakan penyair yang paling masyhur secara mutlak. Beliau berasal daripada Yaman dan wafat pada tahun 80 sebelum Hijrah (al-Zirikli, 2002, 2:11).

¹⁷⁰. Beliau bernama Zuhayr bin Abi Sulma. Beliau merupakan *Hakim al-Shu‘ara’* di zaman Jahiliyyah dan merupakan antara tokoh sastra ‘Arab yang tersohor. Beliau meninggal pada tahun ke-13 sebelum Hijrah (al-Zirikli, 2002, 3:52).

¹⁷¹. Beliau bernama Jarir bin ‘Atiyyah bin al-Khatafa al-Tamimi al-Basri. Seorang penyair ‘Arab yang masyhur di zamannya. Beliau dilahirkan di Yamamah dan meninggal di tempat yang sama pada tahun 110 Hijrah, iaitu sebulan selepas kematian al-Farazdaq (al-Zirikli, 2002, 2:119).

¹⁷². Beliau bernama Jarwal bin Aws bin Malik al-Abbasi atau lebih dikenali al-Hutay’ah. Seorang penyair Mukhadram yang hidup di zaman Jahiliyyah dan Islam dan terkenal dengan puisi berbentuk *al-Hija’*. Beliau meninggal pada tahun 45 Hijrah (al-Zirikli, 2002, 2:118).

¹⁷³. al-Zahiri, Ali bin Ahmad bin Sa‘id bin Hazm. *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. (Kaherah Maktabat al-Khaniji, t.th), 3: 107.

¹⁷⁴. Beliau bernama Muhammad bin ‘Umar bin al-Hasan bin al-Husayn al-Taymi al-Bakri. Beliau berketurunan Quraysh dan merupakan tokoh dalam bidang fekah mazhab Shafi‘i dan tokoh tafsir yang terkenal. Dirwayatkan bahawa al-Razi wafat di Harrah pada tahun 606 Hijrah (al-Zirikli 2002 6:313, Ibnu Khalikhan 1971 4:249).

Sepatutnya al-Qur'an itu lebih utama untuk dijadikan dalil.”¹⁷⁵ Bahasa Arab adalah bahasa tuturan bangsa Arab seluruhnya tidak kira dari mana kabilah pun asalkan mereka daripada keturunan Arab, maka bahasa ibunda mereka ialah bahasa Arab. Oleh kerana bangsa Arab mempunyai banyak kabilah, ada di antaranya berasal daripada satu keturunan,¹⁷⁶ sama ada dari keturunan Sam bin Nuh a.s atau dari keturunan ‘Adnan¹⁷⁷ atau dari Qahtan¹⁷⁸, maka setiap kabilah ini mempunyai dialek mereka tersendiri yang disebut sebagai *lahjah*.¹⁷⁹

Memetik kata-kata al-Jazari sebagai rumusan, beliau mengatakan bahawa “Para ulama telah bersepakat menyatakan bahawa al-Qur'an itu adalah hujah dalam bahasa Arab bukanlah sebaliknya.¹⁸⁰ Sesuatu *Qiraat* yang menepati kaedah bahasa Arabnya tidak boleh diterima secara mutlakny bahkan ia perlu dilihat juga dari sudut kesahihan sanadnya kepada nabi S.A.W. Sekiranya *Qiraat* itu menepati kaedah bahasa Arab dan mempunyai sanad yang sahih maka barulah ia dianggap sebagai *Qiraat* yang diterima tetapi jika sebaliknya maka ia dianggap sebagai *Qiraat* yang ditolak.”¹⁸¹ Begitu juga pandangan oleh Abu Amr al-Dānī yang berkata, “Para *Qurrā'* tidak beramal pada sesuatu huruf al-Qur'an mengikut kebiasaan dari segi lughah (bahasa Arab) dan kiasan terhadap kaedah bahasa Arab tetapi mengikut ‘Athar yang Thabit” dan periwayatan yang sahih. Manakala periwayatan yang thabit tidak memerlukan kepada kias bahasa Arab dan kebiasaan lughah. Hal ini kerana *Qiraat* merupakan *sunnah muttaba'ah* yang wajib diterima dan diamalkan.” Namun begitu seharusnya ditekankan di sini bahawa

¹⁷⁵. al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 9: 45.

¹⁷⁶. Menurut Ibnu Dihyah, ‘Arab ada beberapa bahagian, iaitu: al-‘Aribah, dari anak Iram bin Sam bin Nuh iaitu kaum ‘Ad dan Thamud, al-Mutacarribah iaitu bani Qahtan dan al-Musta‘ribah dari bani Ismail AS dan mereka dari keturunan anak Macad bin ‘Adnan bin ‘Udd.

¹⁷⁷. Mereka ialah dari anak Macad bin ‘Adnan bin ‘Udd dari keturunan Ismail.

¹⁷⁸. Berketurunan daripada Ya‘rab bin Qahtan bin Hud, nama sebenarnya Muhazzam.

¹⁷⁹. Abd. al-Jalil, *Lughah al-Qur'an*, (Uman, Maktabah al-Risalah al-Hadithah, 1981), 5.

¹⁸⁰. Al-Jazari, *al-Nashr fi al-Qira'at al-‘Ashar*, 11.

¹⁸¹. Al-Qawi, *Atha al-Qira'at fi al-Fiqh al-Islami*, 58.

setiap lafaz *Qiraat* sah secara tidak langsung pasti akan menepati bahasa Arab walau dengan wajah dhaif sekalipun.

2.5.1.2 Peranan Dan Kepentingan *Qiraat* Dalam Kaedah Bahasa ‘Arab

Kewujudan banyak *Qiraat* ini, sememangnya menyerlahkan kemukjizatan al-Qur’an . Ini kerana tidak terdapat sama sekali sebarang pertembungan dari sudut makna mahu pun kaedah bahasa Arab ini rentetan dari kepelbagaian. Para ulama *Qiraat* tidak menjadikan kemasyuran bahasa Arab sebagai batu asas dalam penerimaan sesuatu *Qiraat* bahkan mereka lebih berpegang qiraat sah periwayatannya sebagai asas utama. Sekiranya menepati aspek tersebut (sah dan sanad yang mutawatir) maka *Qiraat* berkenaan tidak boleh ditolak berlandaskan teori ataupun kaedah *lughah* (bahasa) mahu pun kemasyuran penggunaannya yang terdapat dalam bahasa Arab itu sendiri. Ini kerana qiraat itu adalah *sunnah muttaba’ah* yang mesti diterima dan wajar dijadikan rujukan padanya.¹⁸² Tambahan pula, *Qiraat* ini adalah suatu kurnia Allah S.W.T dan ia adalah bersifat *tauqifi* secara mutlak dan bukanlah *ijtihad* para ulama *Qiraat* semata-mata.¹⁸³

Qiraat memainkan peranan yang besar dalam memartabatkan bahasa Arab. Dari aspek ini, ia dapat memainkan peranan sebagai satu medium dalam memperluaskan gambaran fenomena *Qiraat* terhadap bahasa Arab itu sendiri. Ia dapat dilihat berdasarkan empat aspek berikut¹⁸⁴:

- i. *Qiraat Sawtiyyah* iaitu *Qiraat* berasaskan suara: Sebagai contoh, perbezaan cara bacaan huruf *ha*’ pada ungkapan *Innahu Huwa al-Ghafur al-Rahim* sama ada dipanjangkan atau

¹⁸². al-Qawi, 57- 58, ‘Abduh Al-Rajihi, al-Lahjat al- ‘Arabiah fi al-Qiraat al-Qur’aniyyah, (Kaherah, Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah, 1998), 204 – 205.

¹⁸³. Atar, *al-Ahruf al-Sab’ah wa Manzilah al-Qira’at minha*, 314.

¹⁸⁴. Muhammad, 4-6.

sebaliknya. Menurut Ibn Hisham dalam karyanya *Sharh al-Dhahab*, terdapat dua *lahjah* yang berbeza mengenainya iaitu *lughah Hijaz* cenderung kepada bacaan panjang manakala *lughah Tamim* membaca dengan pendek. Amr al-Dani berpendapat bahawa *al-imalah* dan *fathah* (baris atas) merupakan dua bahasa yang masyhur dan popular dalam pertuturan fushha' Arab. Menurutnya lagi, penduduk Hijaz cenderung kepada bacaan baris atas, sedangkan penduduk *Najd* yang terdiri daripada *Tamim*, *Asad* dan *Qays* memilih untuk membaca dengan *al-Imalah*. Dari aspek sebutan perkataan, dilihat *lughah Hijaz* lebih cenderung kepada sebutan baris bawah. Misalnya, perkataan *رضوان* dibaca dengan *ridwan* dan ia merupakan bacaan majoriti *Qurrā'*. Manakala menurut *lughah Hijaz*, perkataan tersebut dibaca dengan *rudwan*¹⁸⁵ dan ia menepati bacaan Asim daripada Abu Bakr dalam *Qiraat al-Qur'an*.¹⁸⁶

ii. *Qiraat Lughawiyyah* iaitu *Qiraat* berasaskan bahasa: Al-Suyuti mengatakan bahawa sebahagian daripada tanda *I'jaz al-Qur'an* ialah ia merangkumi semua *lughah* Arab. Berpandukan amatan beliau terhadap karya *al-Irshād fi al-Qirā'āt al-'Ashr* karangan Abu Bakr al-Wāsiṭī, diriwayatkan bahawa dalam al-Qur'an mengandungi sebanyak 50 *lughah*. Antaranya ialah 40 *lughah* Arab, manakala bakinya daripada *lughah* bukan Arab iaitu *Parsi*, *Rom*, *al-Nabti*, *Habshah*, *Barbar*, *Siryani*, *Ibrani* dan *Qibti*.¹⁸⁷

Sebagai contoh, Abu 'Ubayd al-Qasim melalui kajiannya mendapati perkataan *raghadan*¹⁸⁸ menurut *lahjah tay'* bermaksud *al-khisb*, perkataan *al-Sa'iqah*.¹⁸⁹ Menurut *lahjah* Oman bermaksud kematian, perkataan *khasi'in*¹⁹⁰ menurut *lahjah Kinānah* bermaksud kecil dan perkataan *wasatan*¹⁹¹ menurut *lahjah Quraysh* bermaksud adil.¹⁹²

¹⁸⁵. al-Suyuti, *al-Muzhir fi 'Ulum al-Lughah wa Anwa'uha*, 2: 239.

¹⁸⁶. Ahmad bin Musa bin al-'Abbas al-Tamimi bin Mujahid, *al-Sab'ah fi al-Qiraat*, edi. Shauqi Dayf, (Egypt, Dar al-Ma'arif, 1980), 202.

¹⁸⁷. Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *Ham al-Hawami fi Sharh Jam' al-Jawami'*, edi. 'Abd. al-Hamid Handawi., (Misr: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), 102.

¹⁸⁸. Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 35.

¹⁸⁹. Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 55.

¹⁹⁰. Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 65.

¹⁹¹. Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 143.

¹⁹². Abu 'Ubayd, *Lughat al-Qaba'il al-Waridah fi al-Qur'an*. edi. 'Abd. al-Hamid al-Sayyid Talab, (Kuwayt: t.tt., 1985), 46.

Beliau turut menukilkan satu riwayat melalui 'Ikrimah daripada Ibn Abbas r.a. tentang firman Allah S.W.T pada lafaz *samidun*¹⁹³ bererti orang-orang yang lalai. Manakala dalam *lughah* Yaman, lafaz *samidun* bererti nyanyian. Perkara sama turut berlaku pada lafaz *ma'adhirah*¹⁹⁴ yang bererti 'hujah' atau 'alasan memohon kemaafan'. Manakala menurut bahasa Yaman, ia bererti مستورة iaitu perlindungan. Begitu juga, firman Allah S.W.T: إني أراي أعصر خمرا , lafaz *khamr*¹⁹⁵ bagi masyarakat Oman bererti 'inab iaitu mereka menamakan anggur dengan *khamr*. Merujuk tafsir Ibn Abbas r.a juga, perkataan *mastur*¹⁹⁶ pada firman Allah SWT في كتاب مسطور bererti *maktub* iaitu tulisan. Manakala, menurut *lughah* Himyar, mereka menamakan *kitab* dengan *astur*.¹⁹⁷

iii. *Qiraat Sharfiyyah* iaitu *Qiraat* berasaskan perubahan bentuk perkataan. Antara contoh yang dapat dilihat seperti kalimah حصاده يوم pada *Qiraat* Abu Ja'far, Abu 'Amr, Ibn 'Āmir dan 'Āṣim dibaca seperti *yawma hasadih*¹⁹⁸ menepati *lughah Tamim*¹⁹⁹ manakala *Qurrā'* selain mereka membacanya *yawma hisadih*.²⁰⁰ Begitu juga, ungkapan حج البيت pada *Qiraat* Abu Ja'far, Ḥamzah, al-Kisā'ī, Khalaf al-Kūfī dan Ḥafṣ dibaca dengan *Hijj al-Bayt*²⁰¹ menepati *lughah Hijaz*²⁰² manakala *Qurrā'* selain mereka membacanya dengan *Hajj al-Bayt* menepati *lughah Tamim*.²⁰³ Begitu juga pada permasalahan binaan perkataan, contohnya bacaan Nafi 'ibn

¹⁹³. Al-Qur'an, al-Najm 83: 61.

¹⁹⁴. Al-Qur'an, al-Qiyamah 75: 15.

¹⁹⁵. Al-Qur'an, Yusuf 12: 36.

¹⁹⁶. Al-Qur'an, al-Tur 52: 2.

¹⁹⁷. 'Abd. al-Jalil 'Abd al-Rahim, *Lughat al-Qur'an al-Karim*, (t.t.: Maktabat al-Risalah al-Hadithah, t.t) 60.

¹⁹⁸. Al-Qur'an, al-An'am 6: 141.

¹⁹⁹. Al-Suyuti, *al-Muzhir fi 'Ulum al-Lughah wa Anwa'uha*, Ibid.

²⁰⁰. Al-Jazari, 2: 226.

²⁰¹. Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 158.

²⁰². Al-Suyuti, Ibid.

²⁰³. Al-Jazari, Ibid.

Abi Nu‘aym pada perkataan (معائش) *ma‘ā’ish*²⁰⁴ dengan partikel *hamzah*. Al-Mubārak menyifatkannya sebagai *ghalaṭ* (kesalahan bahasa), serta yang empunya *Qiraat* tidak memahami bahasa Arab.²⁰⁵ Namun pendapat ini tidak dijadikan sandaran hujah lantaran bacaan berkenan adalah mutawatir.

iv. *Qiraat Nahwiyyah* iaitu *Qiraat* berasaskan *nahw*, iaitu menepati kepada kaedah asas tatabahasa Arab, setiap kata kerja bagi *fa‘il* yang *muthanna* dan jamak, hendaklah ditunggalkan atau diberi tanda *mufrad*. Contohnya: *Qāma al-Rajulan* (قام الرجلان), *Qāma al-Rajul* (قام الرجل) dan *Qāma al-Rijal* (قام الرجال). Ia adalah kaedah yang disepakati oleh majoriti ulama Nahu.

Namun begitu, al-Suyūṭī meriwayatkan bahawa berlaku percanggahan kaedah tersebut dengan budaya pertuturan bagi *kabilah al-Tay’*, *Azd Shanū’ah* dan *Balharith* yang menjadikan setiap kata kerja mengikut kepada *fa‘il*nya sama ada *muthanna* ataupun *jama’*. Pertuturan sebeginilah yang digelar oleh Sibawayh sebagai ‘*Lughat akaluni al-baraghith*’ atau digelar oleh Ibn Malik sebagai ‘*Lughah Yata‘aqabun fikum Mala’ikah*’. Al-Hariri melalui karyanya *Durrat al-Ghawwas* pernah menafikan kewujudan bentuk kata kerja yang ada tanda *tathniyah* dan jamak dan pelakunya (*fa‘il*) *muthanna* dan jamak dalam struktur ayat kerjaan (*jumlat fi‘liyyah*). Contohnya: *qama al-rajulan* (قاما الرجلان) dan *qamu al-rijal* (قاموا الرجال). Beliau menambah bahawa struktur tersebut lemah dari segi bahasa. Hal ini disebabkan, ia tidak mempunyai sebarang contoh dalam teks al-Qur’an mahu pun al-Hadis. Malah tidak didapati sebarang riwayat yang dinukilkan daripada perkataan ahli *fusaha*’.²⁰⁶ Namun, Dr. Khalil Bunyan Hassun dalam karyanya yang berjudul *al-Nahwiyyun wa al-Qur’an* menafikan ketidak wujudan

²⁰⁴. Al-Qur’an, al-A‘raf 7: 10.

²⁰⁵. al-Mubarrid. *al-Muqtadab*, ed. Muhammad ‘Abd. al-Khaliq ‘Udaymah, (Kaherah, al-Majlis al-A‘la li al-Shu’un al-Islamiyyah, 1994.), 1: 261.

²⁰⁶. al-Qasim bin ‘Ali al-Hariri, *Durrat al-Ghawwas fi Awham al-Khawwas*. Pen.tahqiq. ‘Arafat Matarji., (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyyah, 1998), 1: 128.

struktur tersebut, bahkan pada hematnya terdapat tiga teks al-Qur'an yang menepati struktur tersebut. Sebagai contoh pada ayat berikut:

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً فَاعْمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا

يَعْمَلُونَ²⁰⁷

Jadual 1 Kedudukan *i'rab* bagi ayat 71 daripada surah al-Maidah

No.	كثير	عموا وصموا
1.	<i>fa'il marfu'</i>	<i>Fiel madi</i> bersambung dengan huruf <i>waw</i> yang menunjukkan <i>jamak</i>
	<i>Badal</i> kepada huruf	
2.	<i>waw al-jama'ah</i> yang bersambung pada kata kerja <i>madi</i>	<i>Fi'el madi</i> bersambung dengan huruf <i>waw</i> yang menunjukkan <i>jamak</i>
	<i>Khabar</i> bagi	Huruf <i>waw al-jama'ah</i> pada kedua-dua kata
3.	<i>mubtada'</i> yang dibuang	kerja <i>madi</i> tersebut merujuk kepada <i>mubtada'</i> yang dibuang: <i>ula'ik</i> (أولئك)
	<i>Mubtada' muakhkhar</i>	
4.	<i>Marfu'</i>	<i>Khabar</i> ayat kerjaan

²⁰⁷ Al-Qur'an, al-Maidah, 5: 71.

5. Dianggap sebagai bahasa *akaluni al-baraghith*

Jadual 1 di atas menunjukkan beberapa pandangan mengenai kedudukan *i'rab* bagi ayat 71 daripada surah al-Mā'idah tersebut. Ternyata, struktur tersebut mempunyai pelbagai bentuk *i'rab* yang tidak terkeluar daripada kaedah tatabahasa Arab, melainkan beberapa perkara yang perlu diberi perhatian, iaitu²⁰⁸:

- i. Pandangan kedua, ketiga dan keempat menepati kaedah tatabahasa Arab yang digariskan ulama Nahu.
- ii. Pandangan pertama bercanggah dengan kaedah tatabahasa Arab. Ulama Nahu berpendapat, struktur ayat kerjaan yang terdiri daripadanya *fa'il* berkeadaan jama', perlu menggunakan kata kerja *mufrad*.
- iii. Pandangan yang melabel ayat tersebut sebagai termasuk dalam kategori *akaluni al-baraghith* adalah diterima. Sebagaiman yang diungkapkan bahawa sekiranya sesuatu struktur al-Qur'an yang merupakan kalam Allah menepati salah satu bentuk pertuturan Arab dan kaedah tatabahasa Arab, maka ia harus diterima dengan berlapang dada.

Antara ulama Nahu yang membenarkan penggunaan *lughah* tersebut ialah al-Akhfash al-Awsat, Abu 'Ubaydah, al-Farrā' dan al-Zamakhshari.²⁰⁹ Berdasarkan kepada fakta-fakta yang dikemukakan, jelas bahawa al-Qur'an dan *Qiraat* mempunyai hubungan yang erat. Perluasan gambaran fenomena bahasa Arab dari aspek bahasa, suara, binaan perkataan dan nahu, pengiktirafan *lughah* kabilah Arab yang terkandung dalam al-Qur'an dan seterusnya mampu melahirkan cendekiawan yang celik budaya bahasa mereka. Pertalian tersebut juga bertambah kuat apabila *Qiraat* dijadikan bahan kajian dalam menentukan kaedah tatabahasa Arab. Kepentingan *Qiraat* terhadap al-Qur'an menobatkan ia seiringan dengan al-Qur'an sebagai salah satu dalil *qat'i* dalam

²⁰⁸ Muhammad Afiq, 10.

²⁰⁹. Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*. edi. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud, 'Ali Muhammad Mu'awwad dan Zakariya 'Abd al-Majid, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 6: 275.

skop *al-Sama'*. Berpandukan kepada sanad periwayatan dan kewujudan lughah Arab yang bervariasi, *Qiraat* berjaya menandingi tahap kefasihan dan ketulenan puisi mahu pun prosa Arab.²¹⁰ Berdasarkan fakta-fakta yang telah diutarakan, pengkaji melihat peri penting *Qiraat* ini juga dilihat meraikan keberadaan dan mengiktiraf lughah yang wujud malah penguasaan keberkaitannya dengan lughah kalangan intelektual dalam bidang ini secara tidak langsung dapat melahirkan cendekiawan yang celik budaya lughah malah berpotensi memartabatkan bahasa al-Qur'an .

Dari aspek penafsiraan pula, wujudnya *Qiraat* ini bukanlah untuk mempelbagaikan kegunaan lafaz al-Qur'an yang didatangkan dengan pelbagai gaya uslub yang tersusun indah sahaja bahkan ia memberi suatu penafsiran begitu mendalam dan tidak sekali-kali bertentangan antara satu sama lain.. Secara jelas membuktikan bahawa ia datang daripada Allah S.W.T semata-mata.²¹¹ Salah-satu contoh yang dapat kita lihat secara lebih dekat iaitu: firman Allah S.W.T, “ فَأَعْتَزِلُوا الْبَيْتَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا ”

تَقَرَّبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ²¹². Terdapat dua bacaan pada kalimah yang dihitamkan tersebut

iaitu *tashdīd* (tanda sabdu pada huruf Tha' dan Ha')²¹³ dan *takhfīf* (tanda mati pada huruf Tā' dan baris depan pada Hā').²¹⁴

Perubahan *Qiraat* yang berasaskan kaedah bahasa Arab telah memberi kesan terhadap penafsiran pada kalimah berkenaan. Bacaan yang bersabdu itu lebih mendalam dari bacaan secara *takhfīf*. Menurut para imam mazhab seperti Imam Malik r.a (m.

²¹⁰. Muhammad Afiq, Ibid.

²¹¹. 'Abd. al-Halim bin Muhammad al-Hadi Qabah, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Thubutuha, Hujiyahtuha wa Ahkamuha*, (Beirut, Dar al-Gharab al-Islami, 1999), 68.

²¹². al-Qur'an, al-Baqarah 2: 222.

²¹³. (يطهرن) Qurra' yang membaca tersebut iaitu *Hamzah, al-Kisa'i, Khalaf dan Shu'bah* (al-Rajih, Muhammad Kurayyim, *al-Qiraat al-'Ashar al-mutawatirah*, (al-Madinah al-Munawarah, Dar al-Muhajir, 1994), 35.

²¹⁴. (يطهرن) Qurra' yang membaca tersebut iaitu Nafi', Ibnu Kathir, Abu 'Amru, Ibnu 'Amir, Hafs dan Khallad (Ibid.).

179H), Imam Shafii r.a (m. 204H) dan Imam Ahmad r.a (m. 241H), mereka bersependapat bahawa seseorang wanita yang telah habis tempoh kitaran haid (suci), wajib mengangkat hadas besar terlebih dahulu sebelum digauli oleh suaminya (melakukan persetubuhan).²¹⁵ Penafsiran ini adalah mengikut bacaan secara *tashdid*. Manakala Imam Abu Hanifah r.a (m. 150H) berpendapat maksud suci di dalam ayat berkenaan iaitu habis tempoh kitaran haidnya. Seseorang wanita itu boleh digauli (melakukan persetubuhan) oleh suami tanpa mengangkat hadas besar terlebih dahulu.²¹⁶ Penafsiran ini pula adalah mengikut bacaan secara *takhfif*. Khilaf bacaan yang terdapat di kalangan ulama *Qiraat* ini tidaklah memberi permasalahan kepada ulama Fiqh dalam mengintibatkan sesuatu hukum bahkan ia menyerlahkan lagi pemahaman terhadap tafsiran ayat al-Qur'an itu sendiri.²¹⁷ Kesemua ini jelas menunjukkan ia adalah suatu hujah kukuh mengenai kebenaran bahawa ilmu *Qiraat* ini datangnya daripada nabi S.A.W bukanlah ciptaan ataupun rekaan manusia semata-mata.²¹⁸

Pengkaji berpendapat secara realitinya, *Qiraat* yang mempunyai sanad yang sahih secara tidak langsung pasti akan menepati kaedah bahasa Arab walaupun berlaku kekhilafan di dalamnya dan mustahil sama sekali ia bercanggahan dan menyalahi kaedah bahasa Arab. Sekiranya ada sekalipun, *Qiraat* sedemikian tidak akan dikira sebagai al-Qur'an. Dalam erti kata yang lain, kita tidak boleh menerima sebarang *Qiraat* kerana menepati kaedah bahasa Arab semata-mata bahkan kita perlu melebihi pengamatan dari aspek kesahihan sanad *Qiraat* berkenaan (tali-menali kepada nabi S.A.W). Jika *Qiraat* tersebut mempunyai sanad mutawatir dan menepati kaedah bahasa Arab tanpa menafikan satu rukun lagi iaitu menepati pengkajian Uthmani maka *Qiraat*

²¹⁵. Qabah, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Thubutuha, Hujiyahtuha wa Ahkamuha*, 71.

²¹⁶. al-Qawi, *'Athar al-Qiraat fi al-Fiqh al-Islami*, Adwa' al-Salaf, Riyad, 212.

²¹⁷. Qabah, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Thubutuha, Hujiyahtuha wa Ahkamuha*, 68.

²¹⁸. Muhaysin, *Fi Rihab al-Qur'an al-Karim*, 229.

itu akan diterima dan sekiranya sebaliknya ataupun gugur salah satu darinya maka ia akan ditolak.

2.5.2 MENGIKUT RESAM MUSHAF ‘UTHMANIYY

Beralih kepada rukun yang kedua iaitu menepati salah satu mushaf yang dibuat oleh Uthman ‘Affān, khalifah ketiga yang bertanggungjawab dalam pengumpulan al-Qur’an pada zaman sahabat. *Mushaf ‘Uthmānī* merupakan satu versi mushaf yang dibukukan pada Khalifah Uthman bin ‘Affān r.a menerajui empayar Kerajaan Islam. Ia merupakan mushaf warisan yang diterima pakai dalam kalangan masyarakat Islam sejak berzaman. Pembacaan al-Qur’an dengan menggunakan versi mushaf ini merupakan suatu tuntutan pada masa tersebut. Selain kedudukannya dilihat dapat memenuhi keperluan semasa mendesak pada masa itu, kemantapan bacaan al-Qur’an juga dapat diperolehi melalui penggunaannya. Sebelum menyusuri lebih mendalam, pengkaji meninjau dari sudut bahasa dan terminologi terlebih dahulu. Pengkaji menukilkan bahawa:

2.5.2.1 Resam Mushaf ‘Uthmaniyy Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi

Dari sudut bahasa *rasm* berasal daripada kata dasar bagi kalimah رَسَمَ، يَرْسُمُ، رِسْمًا (rasama, yarsumu, rasman) yang bermaksud menulis, menggaris, melukis atau merangka.²¹⁹ Juga bermaksud athar, bekas, kesan ataupun tinggalan sesuatu.²²⁰ Dari sudut terminologi pula lakaran lafaz-lafaz ataupun pengkajian yang menggunakan huruf *hija’iyyah* dengan mengubah bahasa yang dituturkan itu kepada sesuatu yang boleh

²¹⁹ Fu'ad Ifram al-Bustani, *Munjid al-Tullab*, (Beirut, Dar al-Mashreq, t.t.), 242.

²²⁰ Abd al-Fattah Ismail Shalabi, *Rasm al-Mushaf al-‘Uthmani wa ‘Auham al-Mustashriqin fi Qira’at al-Qur’an al-Karim Dawafi’uha wa daf’uha*, (Jaddah, Dar al-Shuruq, 1983), 9.

dilihat melalui pengkajian. Ia terhasil untuk menunjukkan sesuatu yang berkaitan mengenai ilmu-ilmu, idea-idea yang bernas dan seumpamanya.²²¹

Dari sudut bahasa *mushaf* pula berasal daripada kata dasar bagi kalimah أَصْحَفَ (Ashafa, Yushifu) yang bermaksud mengumpul, menulis, menyusun atau membuku.²²² Dari sudut terminologi ialah susunan ayat al-Qur'an yang dihimpun secara tertib, baik dari segi kesemua ayat-ayat dan surah-surahnya yang telah diselaraskan oleh Khalifah Uthman bin 'Affān r.a. Penyelerasan ini telah diakui secara ijma' oleh sekalian para sahabat r.a yang diriwayatkan berjumlah seramai dua belas ribu orang pada zaman itu. Malah hampir semua daripada generasi tabi'in dan imam-imam yang muktabar seperti Abu Hanifah, Malik, Shafii dan Ahmad dan selainnya tidak membuat sebarang bantahan mahu pun kritikan ke atas penggunaan *mushaf uthmani*.²²³ *Mushaf 'Uthmanī* semenjak dibukukan telah dimartabatkan sebagai mushaf yang sesuai dan wajar diguna pakai untuk seluruh umat Islam, serta dinobatkan sebagai mushaf induk untuk proses pembukuan dan pencetakan al-Qur'ān hingga ke hari ini. Justeru itu, ulama *Qiraat* yang terkenal seperti Hibat Allāh al-Harirī, Ibn Ghalbūn al-Halabī dan lain-lain telah menjadikan ketepatan *qira'ah* dengan kaedah penulisan *rasm Mushaf 'Uthmanī* sebagai syarat *Qira'ah* yang diakui kesahannya serta boleh diterima pakai.²²⁴

Daripada keterangan di atas dapat disimpulkan bahawa bentuk ataupun kerangka pengkajian *Mushaf 'Uthmānī* dikenali sebagai *Rasm 'Uthmānī*. Setelah pengkajian ini

²²¹ al-Sayyid Rizq al-Tawil, *Fi 'Ulum al-Qirā'āt Madkhal wa Dirasah wa Tahqīq*, (Makkah al-Mukarramah, al-Maktabah al-Fasliyah, 1985), 247- 248.

²²² Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, 9: 186, Sila lihat, *al-Munjid fi al-lughah wa al-a'lam*, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1988), 417.

²²³ Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'ān*, 379- 380, al-Qādī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 20.

²²⁴ Al-Fadl, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah*, 150.

telah dibukukan maka ia dikenali sebagai *Mushaf* manakala gelaran ‘*Uthmani*’ ini dinisbahkan kepada khalifah ‘Uthman bin Affān r.a memandangkan pembukuan al-Qur’an dilakukan di bawah pengawasan pemerintahannya. Perbezaannya dengan *suhuf* pula iaitu; suhuf adalah ayat-ayat al-Qur’an yang ditulis berselerak pada pelbagai objek daripada tulang, batu, pelepah tamar dan lain-lain. Sementara mushaf pula ialah ayat-ayat al-Qur’an yang telah dikumpul atau dibukukan secara teratur dan bersistematik sebagaimana mushaf yang dibukukan pada zaman Khalifah ‘Uthmān, iaitu dikenali dengan nama *Muṣḥaf ‘Uthmāni*.²²⁵ Berbanding dengan ilmu-ilmu lain, mushaf juga boleh disifatkan sebagai kitab atau buku. Ini bermaksud mushaf ialah sebuah kitab atau buku yang mengandungi ayat-ayat al-Qur’an yang lengkap dan sempurna. Ia merupakan perkataan yang diberi khusus sebagai nama bagi al-Qur’an yang dicetak atau dibukukan sepertimana yang telah ada sekarang.²²⁶

2.5.2.2 Sejarah Pengkajian Mushaf Uthmāniy

Pada zaman Khalifah Uthman bin ‘Affan r.a sekitar tahun 25 hijrah telah berlaku peperangan dalam menakluki Armenia dan Azerbaijan²²⁷ yang diketuai oleh Ḥuzaifah bin al-Yaman (m. 38H)²²⁸. Di dalam peperangan tersebut, beliau telah mendengar pertikaian kaum muslimin mengenai bacaan al-Qur’an yang pelbagai sehingga menimbulkan perpecahan dan perbalahan sesama mereka.²²⁹ Malah di kalangan mereka hampir-hampir sampai ke peringkat kafir mengkafir di antara satu sama lain.²³⁰ Keadaan ini cukup mengejutkan Ḥuzaifah, beliau telah menemui Khalifah Uthman bin ‘Affān, dan menceritakan apa yang dilihatnya mengenai pertikaian kaum Muslimin

²²⁵. al-Qādī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 20

²²⁶. Daud bin Ismail, (*Kertas Kerja Mushaf Uthmani: Status Dan Salah faham Orientalis Terhadap Wajah Qiraat*, Seminar Ant’Arabangsa Qiraat dan Qurra” pada 29-30 /10/2010 di UniSZA).

²²⁷. Armenia dan Azerbaijan merupakan dua daerah yang terletak di kawasan Timur Laut Qamin, Turki.

²²⁸. Beliau merupakan ketua angkatan tentera Islam dalam operasi penaklukan daerah Armenia dan Azerbaijan pada tahun 25 hijrah di bawah pemerintahan khalifah Sayyidina ‘Uthman bin ‘Affan.

²²⁹. al-Qādī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 18.

²³⁰. Ahmad al-Baily, *al-Ikhtilaf baina al-Qiraat*, (Beirut: Dar al-Jil, 1988M), 63- 64.

tersebut, seraya berkata: "Engkau perhatikanlah umat Islam ketika ini sebelum mereka berselisihan mengenai kitab Allah sepertimana yang terjadi di kalangan kaum Yahudi dan Nasara."²³¹

Memandangkan fitnah ini jika tidak dibendung secara bijaksana dan bersungguh-sungguh ia pasti akan merebak semakin jauh lagi. Jesteru itu, beliau telah mengumpulkan para sahabat yang terpilih untuk membentuk satu lujnah yang diketuai Zayd bin Thabit sebagai pengerusi, 'Abdullah bin Zubir (m. 73H)²³², Sa'id bin al-'Ash (m. 59H)²³³ dan 'Abd al-Rahman bin al-Harith bin Hisham al-Makhzumi (m. 43H)²³⁴. Tugas mereka ini adalah untuk membukukan al-Qur'an iaitu menyalin daripada lembaran-lembaran yang berselerak itu ke dalam *mushaf* yang disepakati.²³⁵ *Mushaf-mushaf* yang telah siap itu telah dihantar ke enam kawasan mengikut pendapat yang muktamad iaitu Basrah, Kufah, Sham, Makkah, Madinah 'Am untuk penduduk madinah dan satu naskah disimpan oleh Sayyidina Uthman r.a sendiri yang dikenali sebagai *Mushaf Imam*. Bersama-sama setiap *mushaf* tersebut diutuskan kalangan sahabat yang telah ditentukan untuk mengajar bacaan tersebut mengikut apa yang terkandung di dalam *mushaf*²³⁶

Khalifah Uthman bin Affan r.a juga mengarahkan kepada penduduk setiap jajahan Islam supaya memadamkan setiap *mushaf* yang bercanggah dari mushafnya.

²³¹. al-Qādī, Ibid.

²³². Beliau dilahirkan pada 1 hijrah. Salah seorang tentera Islam yang menyertai operasi penaklukan Bandar Farsi, Mesir dan Utara Afrika. Beliau meninggal dunia pada tahun 73 hijrah. Lihat Ahmad al-Baily, 452.

²³³. Beliau adalah seorang Gabenor di Daerah Kufah dan menjadi ketua angkatan tentera Islam dalam operasi penaklukan Daerah Tabarsetan dan Jarjan. Beliau meninggal dunia pada tahun 59 hijrah. Lihat, al-Baily, 356.

²³⁴. Beliau adalah seorang pakar rujuk dalam bidang fiqh di daerah Madinah. Lihat, Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 2: 408.

²³⁵. Muhammad al-Habsh, *al-Qiraat al-mutawatirah wa atharuha fi al-rasm al-Qur'an i wa al-ahkam al-sha'riyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 88.

²³⁶. Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, 1: 401- 402.

Mengikut kebanyakan riwayat mengatakan bahawa beliau mengarahkan agar dibakar kesemua *mushaf-mushaf* yang menyalahi *mushafnya*.²³⁷

2.5.2.3 Kesenambungannya Dengan ‘Ilmu *Qiraat*

Jelasnya, *mushaf-mushaf* yang telah dibukukan oleh Sayyidina Uthman r.a ataupun lebih dikenali sebagai *Mushaf Uthmani* ini sememangnya merangkumi *Ahruf Sab‘ah*; iaitu mengandungi bacaan-bacaan mutawatir dan menyamai bacaan yang terdapat *al-Urdah Akhirah* (pembentangan ataupun bacaan terakhir nabi S.A.W bersama Jibril a.s sebelum kewafatan baginda S.A.W Dalam masa yang sama dan secara tidak langsung, ia mempunyai kesinambungan dengan ilmu *Qiraat* itu sendiri. Ini dilihat dari pelbagai aspek yang begitu logikal antaranya ialah:

- i. *Mushaf* Abu Bakar r.a menjadi sumber rujukan utama di dalam pengkajian *mushaf uthmani* di samping hafalan dan catatan para sahabat r.a.²³⁸ Ini kerana dalam *Mushaf* Abu Bakar r.a sendiri terkandung *ahruf sab‘ah*. Dan dalam masa yang sama, pengkajian dalam *mushaf uthmani* pula menyelarasi bacaan yang terdapat dalam *Qiraat sab‘ah* dan *‘asharah*.
- ii. Beliau hanya mengambil apa yang terdapat di dalam pembentangan yang terakhir dan mengabaikan bacaan-bacaan yang telah dinasakhkan (yang tidak terdapat dalam pembentangan yang terakhir)²³⁹ seperti ayat yang didapati iaitu:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوا هُمَا الْبَتَّةُ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

²³⁷. al-Qādī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 22.

²³⁸. Al-Sabuni, Muhammad ‘Ali, *al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur’an*, (Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th), 71.

²³⁹. al-Qādī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 20- 22.

Ia tidak ditulis dalam *mushaf* kerana kesepakatan para sahabat menyatakan ayat ini telah dimansuhkan dan sama sekali tidak didapati dalam bacaan *Qiraat sab'ah* mahu pun *'asharah*.

iii. Beliau mengabaikan pengkajian yang diriwayatkan secara *Ahad* dan yang ditulis kalangan sahabat yang mempunyai mushafnya tersendiri untuk tujuan penafsiran sendiri seperti dalam firman Allah S.W.T, لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (al-Baqarah 2:

198)²⁴⁰

Ibnu 'Abbas (m. 68H) telah menambah dengan kalimah فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ selepas kalimah مِنْ رَبِّكُمْ, iaitu²⁴¹:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ

Menepati dari sudut pengkajian *mushaf uthmani*, bacaan sebegini tidak juga didapati dalam bacaan *Qiraat sab'ah* mahu pun *'asharah*.

iv. Perlaksanaan *Mushaf Uthmani* ini tidak dibuat mengikut hawa nafsu dirinya sendiri bahkan melalui persetujuan pembentangan di hadapan kesemua para sahabat yang di segani kalangan Muhajirin dan Ansar berlandaskan bacaan teramai bagi memastikan bahawa ia betul-betul al-Qur'an²⁴² seperti contoh dalam firman Allah S.A.W: حِفْظُوا عَلَى

الْصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (al-Baqarah 2: 238). Dalam *mushaf* Hafsah, ayat ini ditambah

dengan kalimah صَلَاةِ الْعَصْرِ selepas kalimah الْوُسْطَى, iaitu:

²⁴⁰. Ibid., al-Qawi, *Athar al-Qiraat fi al-Fiqh al-Islami*, 89, 'Uthman bin Janni, *al-Muhtasab fi tabyin wujuh shawadh al-Qiraat wa al-'idah 'anha*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir, (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah, 1998), Cet 1, 1: 26.

²⁴¹. 'Uthman bin Janni, Ibid.

²⁴². al-Qādī, *Tarikh al-mushaf al-sharif*, 20- 22.

Ini kerana ayat bacaan berkenaan hanya terdapat di dalam *mushaf* Hafsah sahaja maka bacaan ini ditolak kerana tidak menepati majoriti sahabat r.a.²⁴³ Dan bacaan ini sama sekali tidak terdapat dalam *Qiraat Sab'ah* mahu pun *'Asharah*.

v. Beliau menyarankan agar *mushaf* ini buat secara berbilang-bilang di samping menerapkan di dalamnya konsep tertentu seperti *hazaf*, *ishbat*, *naqal*, *ziyadah* dan seumpamanya bagi memastikan keshumulan *ahruf sab'ah* terus terpelihara. Beliau menulis ke dalam *mushaf* yang lain jika terdapat bacaan yang berbeza baik dari sudut kekurangan dan penambahan kalimah. Ini dapat dilihat dalam pada kalimah yang bergaris dalam firman Allah S.W.T, وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ (al-Baqarah, 2: 132).

Dalam *Mushaf Imam* (yang dipegangnya) dan *mushaf Iraq* ditulis tanpa alif (وَوَصَّىٰ)

²⁴⁴ manakala dalam *mushaf Madani* dan *Shami* ditulis dengan *alif* (وَأَوْصَىٰ)²⁴⁵. Kedua

bacaan ini memang terdapat dalam *Qiraat Sab'ah* dan *'Asharah*²⁴⁶

vi. *Mushaf* kelolaan beliau ini tidak diletakkan sebarang titik ataupun baris bagi membolehkan wajah-wajah bacaan yang disepakati itu dapat dibaca dan dipelihara dalam satu bentuk pengkajian²⁴⁷ seperti yang terdapat dalam firman Allah S.W.T:

²⁴³. Muhammad 'Ali al-Hassan, *al-Manar fi 'Ulum al-Qur'an*, (Amman, Matba'ah al-Sharq wa Maktabatuha, 1983), 93.

²⁴⁴. Ini adalah bacaan Imam 'Asim, Abu Amr, Ibnu Kathir, Kisa'i, Hamzah, Ya'qub dan Khalaf al-'Ashir. (Sila lihat al-Shaykh Muhamad Kurayyim al-Rajih, *al-Qur'ān Al-Karim Qiraat al-'Asharah al-Mutawatirah*, 20)

²⁴⁵. Ini adalah bacaan Imam Nafi, Ibnu 'Amir dan Abu Ja'far. (Ibid.)

²⁴⁶. Muhammad Salim Muhaysin, *Fi Rihab al-Qur'an*, 2: 406.

²⁴⁷. al-Qādī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 20- 22

إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا بِاللَّهِ يُقْصُّ الْحَقَّ (al-An'am: 6: 57), terdapat dua wajah bacaan pada kalimah

(يُقْصُّ) ini iaitu, pertama dibaca dengan *Ya'*, *Qaf* dan *Sad* (²⁴⁸) dan kedua dibaca

dengan *Ya'*, *Qaf* dan huruf *Da'* (²⁴⁹) Apabila kalimah ini tidak diletakkan sebarang

titik ataupun baris maka ia dapat dibaca dalam dua bentuk wajah bacaan walaupun dalam satu kalimah. Kedua-dua bacaan ini adalah mutawatir dan memang terdapat dalam dalam *Qiraat sab'ah* dan *'asharah*.

vii. Mana-mana struktur kalimah yang boleh dibaca mengikut pelbagai bentuk bacaan (*wajah Qiraat*) hendaklah diselaraskan pengkajiannya dalam semua naskah,²⁵⁰ seperti kalimah مَلِك yang terdapat dalam firman Allah S.W.T: مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (al-Fatihah 1: 4).

Kalimah ini ditulis tanpa huruf *alif* bagi membolehkan dibaca mengikut pelbagai bacaan yang mutawatir (*wajah (Qiraat)* iaitu sama ada memanjangkan huruf *mim*, seperti مَالِك

)²⁵¹ atau memendekkannya seperti (مَلِك)²⁵². Kedua-dua bacaan ini terdapat dalam dalam *Qiraat Sab'ah* dan *'Asharah*.

vii. Sekiranya terdapat sebarang perselisihan dalam pengkajian tersebut, beliau menyarankan agar ditulis ke dalam *lughah Quraysh* kerana ia lebih fasih berbanding dialek-dialek Arab lain.²⁵³ Tambahan pula, peringkat awal, al-Qur'an diturunkan

²⁴⁸. Ini adalah bacaan Imam Nafi', Ibnu Kathir, Asim dan Abu Ja'far. (Sila lihat al-Shaykh Muhammad Kurayyim al-Rajih, *al-Qur'an al-Karim Qira'at al-'Asharah al-Mutawatirah*, 134).

²⁴⁹. Ini adalah bacaan Abu 'Amru, Ibnu Amir, Kisa'i, Hamzah, Ya 'qub dan Khalaf al- 'Ashir. (Ibid.)

²⁵⁰. Al-Fadl, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah*, 117- 118.

²⁵¹. Ini adalah bacaan Imam Asim dan Ya'qub. (Sila lihat al-Shaykh Muhammad Kurayyim al-Rajih, *al-Qur'an al-Karim Qira'at al-'Asharah al-Mutawatirah*, 1).

²⁵². Ini adalah bacaan Nafi', Ibnu Kathir, Abu Ja'far, Abu 'Amru, Ibnu Amir, Kisa'I, Hamzah, Khalaf al- 'Ashir. (Ibid).

²⁵³. Sai 'd, Taha 'Abd. al-Ra'uf, *'Ulum al-Qur'an*, (Kaherah, al-Maktabah al-Azhar, t.t), 30.

melalui *lughah* berkenaan.²⁵⁴ Jelas dapat dilihat di sini, bacaan *Qiraat mutawatir* itu merujuk kepada pengkajian *Rasm Mushaf Uthmani* sebagai asas utama dalam penerimaannya. Jalinan yang erat ini telah menjadikannya (*Rasm Mushaf Uthmāni*) sebagai satu rukun dalam penerimaan al-Qur'an .

Penelitian dalam aspek ini membawa kita kepada suatu rumusan bahawa dalam *Rasm Uthmani* tersimpul semua aspek *Sab'at al-Aḥruf* dan secara tidak langsung merangkumkan semua aspek *Qira'at Mutawatir* yang disepakati. Ijmak sahabat yang diketuai oleh Khalifah Uthman r.a telah menghasilkan al-Qur'an standard yang diiktiraf sebagai karya ilahi yang agung, lestari dan terpelihara hingga hari Kiamat. Semuanya tersimpul dalam satu naskhah autentik yang melangkaui sepanjang zaman.

2.5.3 SANAD MUTAWATIR DAN SAHIIH

Rukun ketiga pula iaitu sanad. Ia mempunyai kedudukan yang penting dan tinggi dalam ilmu Islam terutama dalam ilmu al-Qur'an . Sanad merupakan satu kelebihan yang telah dianugerahkan kepada umat ini dan tidak terdapat di kalangan umat yang lain. Setiap muslim perlu berpegang dengan apa yang dibawa oleh sanad yang sahih sama ada dalam menukikan sesuatu hadis atau perkhabaran lebih-lebih lagi dalam penerimaan al-Qur'an .²⁵⁵ Melaluinya, kita dapat berhujah dalam pengambilan hukum-hukum syariah, beramal malah berpegang dengan apa yang dibawa oleh sanad yang sahih lagi mutawatir.²⁵⁶

²⁵⁴ . al-Qāḍī, *Tarikh al-Mushaf al-Sharif*, 20- 22.

²⁵⁵ .Tahhani, Doktor Mahmud, *Taisir Mustalah al-Hadith*, (al-Kuwait: Maktabah Dar al-Turath, 1984), 181.

²⁵⁶ . al-Qawi, Sabri 'Abd al-Ra'uf, *Atha al-Qiraat fi al-fiqh al-islami*, (Riyad: Adwa' al-Salaf, 1997), 126.

2.5.3.1 Sanad Dari Sudut Bahasa Dan Terminologi

Jika dilihat dari *sudut bahasa* sanad bermaksud sandaran ataupun penyandaran.²⁵⁷ Dari sudut terminologi pula membawa maksud menyandarkan sesuatu cerita ataupun berita kepada pembawanya.²⁵⁸ Menurut Shaykh Muhammad Ismail, apa yang dimaksudkan di sini, sanad adalah satu jalan yang membawa kepada al-Qur'an melalui pengambilan yang sahih, mutawatir dan bersalasilah kepada nabi S.A.W.²⁵⁹ Lantaran itu, para ulama terdahulu tidak akan menerima sesuatu *Qiraat* kecuali setelah mendapati bahawa ia benar-benar diambil secara *talaqqi* dan *mushafahah* daripada guru-guru mereka. Dalam erti kata yang lain, sanad itu mestilah tali-menali kepada para sahabat yang mengambil dan menerima bacaan tersebut daripada nabi S.A.W.²⁶⁰ Keberlangsungan inilah dinamakan sanad dalam pengajaran al-Qur'an .

2.5.3.2 Kepelbagaian *Qiraat* Dari Sudut Penilaian Sanad

Jika dilihat dalam konteks ini, al-Suyuti telah menyebut di dalam kitabnya mengenai pendapat Imam al-Jazari yang menyatakan bahawa ilmu *Qiraat* ini adalah terbahagi kepada enam bahagian yang utama.²⁶¹ Pengkaji akan membicarakan satu persatu secara ringkas mengenainya sebagai pengenalan sahaja di dalam tesis ini, iaitu:

a. *Mutawatirah*

Dari sudut bahasa, *mutawatirah* bermaksud berturut-turut. Lafaz *mutawatirah* (متواترة)

adalah isim fa'il pecahan dari fi'il tawatara, (تواتر - يتواتر - تواتر).²⁶² Dari sudut

²⁵⁷ . Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asasi, hlm. 646.

²⁵⁸ . Sha 'ban, al- Qira'at 'Ahkamuha wa Masdaruha, 73.

²⁵⁹ . Ibid.

²⁶⁰ . al-Qawi, 'Athar al-Qira'at fi al-Fiqh al-Islami, 126.

²⁶¹ . al-Suyuti, Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'ān, 1: 168.

²⁶² . Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asasi, 1287.

terminologi membawa-erti *Qiraat sahih* yang diriwayatkan ataupun yang diambil oleh sekumpulan orang daripada orang seumpama mereka yang tidak mungkin bersepakat melakukan pendustaan hingga ke akhir sanad.²⁶³ Definasi ini bertepatan bagi *Qiraat* yang diambil daripada imam yang tujuh iaitu *Qiraat Sab'ah*. Hukum beramal dan membaca dengannya adalah sah, wajib mempercayainya dan tidak harus mengingkari sesuatu pun darinya.²⁶⁴

b. *Mashhūr*

Dari sudut bahasa, *mashhur* bermaksud dikenali, jelas dan terang. Lafaz *mashhur* adalah isim maf'ul pecahan dari *fi'il shahara*, (شهر - يشهر - شهر).²⁶⁵ Dari sudut terminologi membawa-erti *Qiraat* yang sahih sanad walaupun tidak mencapai tahap mutawatir di mana ia diriwayatkan ataupun diambil oleh seorang yang adil daripada orang yang seumpamanya, menepati kaedah pengkajian bahasa Arab dan kaedah pengkajian Uthmani sama ada ia diambil daripada *Qurrā'* yang tujuh, sepuluh ataupun selain kedua-duanya yang diambil daripada kalangan para imam yang diterima dan begitu mashhur di sisi para *Qurrā'* dan tidak terdapat sebarang kesilapan dan tidak pula dikira sebagai *shadhdhah*.²⁶⁶

Antara contohnya bacaan yang diambil daripada Abu Ja'far iaitu²⁶⁷:

مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصْدًا²⁶⁸

- Ibnu Manzur, 15: 206.

²⁶³ 'Atar, *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilah al-Qira'at minha*, 295.

²⁶⁴ al-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'ān*, 1: 164.

- Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'ān*, 1: 428.

²⁶⁵ Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, 7: 226.

²⁶⁶ Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'ān*, 1: 428.

²⁶⁷ Beliau ialah Yazid bin al-Qa'qa' al-Makhzumi al-Madani dan dipanggil dengan gelaran Abu Ja'far. Beliau merupakan Qurra' yang kelapan daripada sepuluh Qurra' yang mashhur daripada kalangan tabi'in. Mengikut pendapat yang sahih, beliau meninggal dunia pada tahun 130 Hijrah. (al-Qadi, *Tarikh al-Qurra'* al-'Asharah wa Ruwatuhum wa Tawatur Qira'atuhum wan Manhaj Kulli fi al-Qira'ah, edi. Safwat Judah, 39- 42.

Pada huruf yang bergaris itu أَشْهَدُ , beliau membaca dengan *nun al-Mutakallim* (kami) iaitu أَشْهَدُ نَاهِم manakala selainnya membacanya dengan *ta' al-Mutakallim* (saya) manakala kalimah كُنْتُ pula beliau membacanya *ta' al-Mukhatabah* (awak) manakala selainnya membaca dengan *Tā' al-Mutakallim*.²⁶⁹ Hukum beramal dan membaca dengannya adalah sah, wajib mempercayai dan tidak harus mengingkari sesuatu pun darinya.²⁷⁰ Jelas seperti yang telah dimaklumi, *Qiraat Mutawatir* dan *masyhurah* adalah sebahagian dari *Aḥruf Sab'ah* malah ia telah diakui oleh para ulama salaf mahu pun khalaf.

c. *Āḥād*

Dari sudut bahasa *Āḥād* bermaksud satu, esa, sendirian dan tunggal . Lafaz *Āḥād*

(أَحَدٌ) adalah lafaz *jam'* bagi kalimah *Ahad* (أَحَدٌ)²⁷¹ Dari sudut terminologi adalah

merupakan *Qiraat* yang sahih sanadnya tetapi bercanggah dengan kaedah pengkajian resam Uthmani atau kaedah bahasa Arab dan tidak terkenal di kalangan *Qurra'*.²⁷²

Salah-satu contohnya iaitu *Qiraat* yang diambil oleh 'Abdullah bin Qusait al-Makki daripada Aishah, Ibnu Abbas r.a dan lain-lainnya pada ayat ini²⁷³:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

al-Qur'an 9:128

²⁶⁸. al-Qur'an, al-Kahfi 18: 51 (al-Rajih, Muhammad Kurayyim, *al-Qiraat al-'Ashar al-Mutawatirah*, 299).

²⁶⁹. Ibid.

²⁷⁰. Sha 'ban, *al-Qiraat Ahkamuha wa Masdaruha*, 75.

²⁷¹. *Al-Mu'jam al-'Arabi al-'Asasi*, 74.

²⁷². Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, 1: 428.

²⁷³. Uthman Ibnu Janni, *al-Muhtasab fi Tabyin Wujuh Shawadh al-Qiraat wa al-Idah 'anha*, 1: 426.

Pada kalimah yang bergaris, ia dibaca dengan baris atas pada huruf *Fā'* dan baris bawah pada huruf *Sin*. Hukumnya, ia tidak boleh dibaca untuk dijadikan sebagai ibadat kerana berkemungkinan *Qiraat* seperti ini telah dinasakhkan ketika '*Urdah 'Akhirah* (Pembentangan Terakhir) ataupun berkemungkinan juga telah dinasakhkan berikutan para sahabat bersepakat menetapkan bahawa al-Qur'an hanya mengikut pengkajian *Mushaf 'Uthmāni*.²⁷⁴ Tambahan lagi, *Qiraat* ini adalah tidak mashhur di kalangan *Qurrā'* oleh kerana itulah ia tidak diterima dan tidak dikira oleh para ulama sebagai al-Qur'an .

d. *Shadhdhah*

Dari sudut bahasa bermaksud ganjil, janggal ataupun pelik. Pecahan dari kalimah شذ . Di katakan شذ الرجل أي انفرد عن الجمهور bermaksud seorang lelaki itu berkelakuan ganjil iaitu dia menyendiri ataupun mengasingkan diri daripada semua orang.²⁷⁵ Dari sudut terminologi merupakan *Qiraat* yang tidak sahih sanadnya,²⁷⁶ bercanggah dengan kaedah pengkajian *Mushaf Uthmāni* dan tidak berkaitan dengan bahasa Arab walaupun satu wajah.²⁷⁷ Antara contohnya, bacaan yang diambil daripada kalangan yang tidak dipercayai seperti *Qiraat* Ibn al-Samaïqā^c, Abi al-Simal dan selain daripada keduanya pada ayat ini:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً

al-Qur'an 10:92

Mereka membaca pada kalimah pertama yang bergaris dengan *Ha' Muhmalah* (tiada titik) manakala kalimah kedua yang bergaris pula, mereka membaca dengan baris

²⁷⁴. Nabil Bin Muhammad, *Ilmu al-Qira'at Nasha'athu, Atwaruhu 'Atharuhu fi al-'Ulum al-Shar'iyah*, 43.

²⁷⁵. Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, 7: 61, *al-Qamus al-Muhit*, 427.

²⁷⁶. 'Atar, *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilah al-Qira'at minha*, 296.

²⁷⁷. Nabil Bin Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at Nasha'athu, Atwaruhu 'Atharuhu fi al-'Ulum al-Shar'iyah*, 44.

atas pada huruf *Lam*.²⁷⁸ Hukumnya, ia juga tidak boleh dibaca untuk dijadikan sebagai ibadat kerana *Qiraat* seperti ini tidak sampai kepada kita melalui jalan yang telah ditetapkan oleh para ulama.²⁷⁹

e. *Mauḍu'*

Dari sudut bahasa merupakan pecahan dari kalimah وضع yang bererti rekaan, ciptaan ataupun bohongan.²⁸⁰ Dari sudut terminologi merupakan *Qiraat* yang disandarkan kepada seseorang tanpa diketahui tentang perihalnya secara jelas ataupun periwayatan yang tidak mempunyai sanad dan merupakan bacaan yang direka-reka malah disandarkan kepada seseorang tertentu dengan sengaja tanpa diketahui oleh orang yang disandarkan berkenaan.²⁸¹ Sebagai contoh *Qiraat* palsu yang disandarkan secara sengaja kepada Abu Hanifah, yang dihimpunkan oleh Abu al-Fadl Muhammad bin Ja'far al-Khuza'i, yang diambil oleh Abu al-Qasim al-Huzaili, antaranya²⁸² إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ

عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ. Pada kalimah الله, beliau membaca dengan baris depan manakala pada

kalimah العلماء, beliau membaca dengan baris atas.²⁸³ Hukumnya, ia juga tidak boleh dibaca dan diakui sebagai al-Qur'an kerana juga termasuk dalam kategori *Qiraat shadh*.

²⁷⁸. Al-Jazari, *al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashar*, 16.

- Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Uhum al-Qur'an*, 1: 429.

²⁷⁹. Nabil Bin Muhammad Ibrahim, *Ilmu al- Qira'at Nasha'athu, Atwaruhu 'Atharuhu fi al-'Ulum al-Shar'iyyah*, 44.

²⁸⁰. Ibnu Manzur, 6: 941.

- *Al-Mu'jam al-'Arabi al- 'Asasi*, 1315.

²⁸¹. Nabil Bin Muhammad Ibrahim, *Ilmu al- Qira'at Nasha'athu, Atwaruhu 'Atharuhu fi al-'Ulum al-Shar'iyyah*, 45.

²⁸². al-Qur'an, al-Fatir 35: 28.

²⁸³. Atar, *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilah al- Qira'at minha*, 296.

f. *Al-Mudarrāj*

Dari sudut bahasa merupakan pecahan lafaz dari kalimah دَرَج yang bermaksud memasukkan sesuatu ke dalam sesuatu yang lain ataupun mencampurkan sesuatu.²⁸⁴ Dari sudut terminologi pula adalah menyerupai apa yang terdapat dalam pengertian hadis *al-Mudarrāj*. Dalam erti kata yang lain, *Qiraat* yang ditambah suatu ibarat ataupun lafaz tertentu dan dimasukkan ke dalam ayat-ayat al-Qur'an untuk tujuan penafsiran.²⁸⁵ Kita boleh dapati *Qiraat* seperti ini dengan banyaknya di dalam kitab karangan Ibn al-Jann iaitu *al-Muḥtasab fī Tabyīn Wujūh Shawadh al-Qirā'āt wa al-Idāh 'Anha*, dan seumpamanya.

Antara contohnya seperti bacaan pada ayat:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ

Al-Qur'an 2:198

Ayat berkenaan telah ditambah oleh Ibnu Abbas r.a dengan ibarat ataupun lafaz فِي

مَوَاسِمِ الْحَجِّ pada asal akhir ayat ini untuk tujuan penafsirannya. *Qiraat* jenis ini juga antara *Qiraat shadhadh*²⁸⁶ yang tidak boleh dibaca, tidak diterima-pakai malah tidak dikira sebagai al-Qur'an. Secara kesimpulannya, kesemua bahagian yang dinyatakan di sini tidak diterima dan dikira dalam kalangan ulama *Qurra'* sebagai *Qiraat sahih* kecuali *Qiraat mutawatir* dan *mashhurah* sahaja kerana kedua-dua ini mencukupi syarat-syarat *Qiraat sahih* sebagaimana yang telah diterangkan sebelum ini. Manakala *Qiraat shadhadh* adalah *Qiraat* yang tidak memenuhi rukun-rukun *Qiraat sahih*,

²⁸⁴. Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, 4: 321.

- *Al-Mu'jam al-'Arabi al-'Asasi*, 444.

²⁸⁵. Sha'ban, *al-Qira'at Ahkamuha wa Masdaruha*, 76.

²⁸⁶. al-Bukhari, *Sahih*, al-Asqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar, 'Abd. al-'Aziz bin 'Abdullah bin Baz, *Fath al-Bari Bi Sharhi Sahih al-Bukhari*, (Dar al-Fikr, 2000, Kitab al-Haj, Bab 150, Hadis 1770, 4: 427-429).

hukum membacanya adalah haram tetapi hukum mempelajari dan mengajarnya secara teori bukan secara amali adalah dibolehkan kerana ia memainkan peranan penting dalam penafsiran al-Qur'an . Demikian juga mengumpulkan *Qiraat* ini di dalam kitab-kitab ilmiah, hukumnya juga adalah dibolehkan demi perkembangan ilmiah.

2.5.3.3 Pendapat Ulama Mengenai Kepentingan Sanad Dalam Ilmu *Qiraat*

Semenjak zaman nabi S.A.W lagi, umat Islam sememangnya telah berpegang teguh mempercayai dan tidak pernah bersikap dusta antara satu sama lain. Sifat thiqah yang dimiliki oleh para sahabat sentiasa subur di dalam jiwa mereka lantaran kesan iman dan tarbiyah yang telah diterapkan oleh nabi S.A.W. Keadaan ini berterusan di kalangan mereka sehinggalah lahirnya fitnah yang telah menyebabkan munculnya pelbagai kumpulan dan puak di kalangan umat Islam itu sendiri. Melihat keadaan sedemikian, muncullah kumpulan orang-orang tidak bertanggungjawab yang telah mengambil kesempatan sepenuhnya untuk mencipta pelbagai hadis ataupun perkhabaran bagi memusnahkan kemurnian agama Islam dan umatnya. Fenomena inilah yang telah mendorong para sahabat dan para tabiin untuk mengambil sikap yang tegas bagi memelihara dan menjaga kesucian dan ketinggian sesuatu hadis ataupun perkhabaran. Mereka bersungguh-sungguh meminta supaya setiap perawi menyata dan menjelaskan sanad bagi hadis yang mereka riwayatkan. Ini kerana sanad bagi satu-satu hadis itu adalah sama dengan keturunan bagi seseorang.²⁸⁷ Lebih-lebih lagi dalam periwayatan al-Qur'an, para *Qurrā'* amat menitik-beratkan perihal ini bagi menjaga kesucian al-Qur'an itu sendiri.

²⁸⁷. Ariffin Omar, *Sunnah dan keunggulannya*, (Selangor: Ammier Souvenir Souvenir & Printing, 2000), 88.

Ibnu Sirin (m. 110H) telah berkata di dalam permasalahan ini:

لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ

حديثهم و ينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم²⁸⁸

Maksudnya:

Mereka (para sahabat dan Tabiin) tidak bertanya terhadap sanad hadis tetapi apabila telah berlaku fitnah (di kalangan umat Islam). Mereka berkata: "Hendaklah kamu sebut bagi kami perawi-perawi kamu, maka sekiranya perawi-perawinya terdiri daripada ahli sunnah maka hadis mereka diterima dan sekiranya perawi-perawinya terdiri daripada golongan ahli bid'ah maka hadis mereka ditolak."

Fitnah yang dimaksudkan oleh Muhammad bin Sirin ialah fitnah yang berlaku pada zaman pemerintahan Khalifah Uthman bin 'Affān. Daripada keterangan beliau di atas bukanlah bermakna para sahabat dan tabi'in tidak pernah menggunakan sanad dalam meriwayatkan hadis ataupun perkhabaran sebelum berlakunya fitnah tetapi mereka itu kadang-kadang menggunakan sanad dan kadang-kadang tidak menggunakannya dalam meriwayatkan hadis ataupun perkhabaran nabi S.A.W. Ini kerana masing-masing bersikap benar, amanah dan ikhlas dalam menyampaikan hadis-hadis ataupun sesuatu perkhabaran daripada nabi S.A.W.²⁸⁹ Begitulah juga para ulama telah menentukan sandaran sanad yang mutawattir dan sahih dalam menerima sesuatu *Qiraat*. Ini kerana ia memainkan peranan penting dalam menunjukkan bahawa pengambilan itu sememangnya thabit daripada nabi S.A.W. Walaupun di sana terdapat perbincangan yang panjang di kalangan para ulama mengenai penerimaan sanad ini sama

²⁸⁸. Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Naisaburi, "*Sahih Muslim*", ed. Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1991), 7, (Mukadimah Sahih Muslim , Bab fi al-Isnad min al-din wa an Riwayah la takunu illa 'an al-Tsiqat wa 'an Jarh al-Ruwah bima huwa fihim ja'iz bal wajib wa annahu laisa minal ghibah al-Muharramah bal mil al-zib 'an Syari'ah al-Mukarammah).

²⁸⁹. Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa makanatuha fi al-Tashri' al-Islami*, (Qahirah: Dar al-Salam, 1998), 89.

ada hanya memadai dengan sah sahaja ataupun tidak memadai, dan mesti sampai sanadnya ke tahap mutawatir.²⁹⁰

Apa yang dinyatakan oleh Muhammad bin Hatim al-Muzaffar (m. 327H), Sesungguhnya Allah S.W.T telah memuliakan dan melebihkan umat ini dengan kelebihan sanad. Ini kerana umat ini telah menitik-beratkan perkhabaran yang mereka ambil itu mestilah daripada kalangan yang boleh dipercayai dan dikenali dengan sikap benar sehingga ke akhir perkhabarannya²⁹¹ bermaksud sesuatu yang mempunyai sanad yang sah ataupun mutawatir. Suffian al-Thauri (m. 161H) menyatakan bahawa sanad adalah senjata orang mu'min, sekiranya tiada senjata tersebut maka tidak dapatlah orang mu'min itu mempertahankan dirinya.²⁹² Imam Ibnu al-Mubarak (m. 181H) berkata sanad itu adalah sebahagian daripada syiar agama jikalau tidak kerana adanya sanad nescaya mereka akan bercakap sesuka hatinya.²⁹³ Begitulah juga pendirian al-Auza'î (m. 156H) mengenai sanad, beliau akan bertanyakan guru-gurunya tentang kesahan sesuatu periwayatan yang diambil itu sama ada benar atau palsu.²⁹⁴ Shaykh Abdul Fattah al-Mirṣafiy turut mengulas kepentingan sanad dengan menyatakan bahawa seseorang yang ingin mempelajari al-Qur'an sewajarnya mengambil bacaan al-Qur'an daripada guru yang mutqin, cerdik, mencermati bacaannya, tidak melakukan kesalahan dalam bacaan dan mempunyai sanad yang bertali-menali kepada nabi S.A.W.²⁹⁵ Pada pandangan pengkaji, ulasan ini cukup menarik kerana individu yang ingin mempelajari al-Qur'an sewajarnya terlebih dahulu menilai guru berkenaan berdasarkan kriteria yang telah digariskan oleh beliau sebagai satu landasan yang utama dalam pengajian al-

²⁹⁰ Sila rujuk kitab al-Qiraat al-Qur'an iah, *Tarikhuha, Thubutuha, Hujiyahtuha wa Ahkamuha*, karangan 'Abd al-Halim bin Muhammad al-Hadi, 161- 174.

²⁹¹ Sha 'ban, *al-Qira'at Ahkamuha wa Masdaruha*, 73.

²⁹² Ibid.

²⁹³ Mahmud Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadith*, 181.

²⁹⁴ Al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*, edi., Ahmad 'Ali bin Thabit, (t.p: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 431.

²⁹⁵ Abd. Fattah al-Sayyid Ajami al-Mirsafi, *Hidayah al-Qari Ila Tajwid Kalam al-Bari*, (Kaherah, Dar Majd al-Islam, 2008), 52.

Qur'an . Ini bertujuan untuk menjaga kesahihan bacaan yang diterima itu agar terus terpelihara dan kelangsungan bacaan yang diambil itu agar terus bersilsilah. Pengkaji tidak menafikan kewajaran mempelajari al-Qur'an dengan guru yang tidak mempunyai sanad khusus dalam pembacaan al-Qur'an sekiranya bacaan guru berkenaan sememangnya baik dan mantap. Namun kriteria yang digariskan oleh Shaykh al-Mirṣafi adalah lebih patut diutamakan.

Qiraat adalah *Sunnah Muttab'ah* yang diambil secara *talaqqi mushafahah* melalui seorang guru daripada gurunya sehinggalah sanadnya itu tali-menali kepada nabi S.A.W. Semua ini tidaklah akan terlaksana secara sempurna kecuali melalui sanad yang sah sahaja. Melalui penyaringan yang telah dibuat dan disepakati oleh para ulama *Qurrā'* maka *Qiraat mutawatirah (al-Sab')* dan *mashhur (al-'Asharah)* sahaja menepati apa yang disyaratkan dari sudut sanadnya dan dinilai sebagai al-Qur'an malah diakui bahawa kedua-dua ini adalah sebahagian daripada *Ahruf Sab'ah* yang telah diturunkan kepada nabi S.A.W.

2.6 KESIMPULAN

Qiraat adalah satu landasan ilmu yang telah berakar umbi sekian lama bermula zaman nabi S.A.W sehingga dari satu generasi ke satu generasi lain. Bertindak sebagai seorang ketua *Qurrā'*, nabi S.A.W telah memainkan peranan yang penting dengan mengajarkan "*Sab'at al-Ahruf*" kepada para sahabat r.a.

Setelah kewafatan nabi S.A.W, sebahagian para sahabat yang menerima wajah-wajah *Qiraat* secara langsung dan sebahagian daripada mereka pula menerima secara perantaraan. Mereka pula bertindak menyampaikan kepada generasi tabiin yang seterusnya mewariskan kepada generasi yang menyusuli mereka. Wajah-wajah bacaan

ini disampaikan dan diwarisi dari satu generasi ke satu generasi yang lain dalam satu rangka yang penuh harmoni malah terpelihara daripada sebarang penyelewengan walaupun sejarah menyaksikan zaman sahabat sendiri pernah berlaku kekalutan fitnah dalam pembacaan al-Qur'an tetapi permasalahan ini dapat dibendung dengan bijaksana oleh pemerintah Islam pada masa itu.

Begitu juga perkara yang sama berlaku namun dalam kondusi yang berbeza. Permasalahan tersebut dapat ditangani sebaiknya oleh kalangan ulama yang hidup pada masa itu. Setelah zaman tabiin berlalu, permasalahan mula timbul apabila terdapat di kalangan mereka yang meringkaskan bacaan dan tidak menitik-beratkan periwayatan yang diambil. Keadaan ini telah menyebabkan berlaku penyelewengan bacaan secara meluas dan perselisihan pendapat yang kritikal kerana terdapat orang ramai yang telah mempelajari ilmu *Qiraat* daripada golongan berkenaan. Perihal ini menyaksikan perselisihan meruncing berlaku kalangan masyarakat awam yang terlalu taksab terhadap bacaan guru mereka.

Memandangkan situasi ini menjadi semakin parah, muncul pula segolongan ulama yang bertungkus-lumus baik dari segi ijtihad; mengumpulkan segala huruf-huruf dan riwayat-riwayat yang ada sehingga mereka mampu membezakan keesahan antara bacaan yang *sahih* dan *shadhdhah* (ganjil) secara jelas dan nyata. Bermula dari sinilah, lahir satu disiplin ilmu baru yang dinamakan sebagai ilmu *Qiraat*. Dalam erti kata lain, *Qiraat* suatu ilmu untuk mengetahui cara-cara menyebut kalimah-kalimah al-Qur'an dan mempraktikkan dalam menyebutnya sama ada terdapat persamaan ataupun kekhilafan dengan menyatakan setiap wajah-wajah bacaan itu bertali-menali kepada nabi S.A.W.

Para ulama telah bersepakat bahawa sesuatu *Qiraat* yang diterima-pakai adalah *Qiraat* yang memenuhi tiga rukun yang asas. Setiap bacaan yang menepati bahasa Arab walaupun satu wajah, mempunyai persamaan dengan salah-satu mushaf ‘Uthmāni dan mempunyai sanad yang sahih ini adalah *Qiraat* yang sahih, dikira sahih dan benar-benar datang dari nabi S.A.W dan dikira sebahagian dari *Sab‘at al-Ahruf*. Sekiranya gugur salah satu syarat yang diperakui ini maka ia dinilai sebagai *Qiraat Shadhdhah* dan *Qiraat* ini tidak harus diperakukan sebagai *Qiraat Mutawatir* dan tidak diiktiraf sebagai al-Qur’an .

Justeru itu, kelestarian *wajah-wajah Qiraat* yang terdapat dalam *Qiraat Sab‘ah* dan *Asharah* yang telah disepakati ini wajib diperakui sebagai lafaz-lafaz al-Qur’an hakiki. Ini kerana meragui kredibilitinya bererti meragui kredibiliti al-Qur’an . Usaha dan ketelitian para ulama ini di segenap lapisan zaman jelas menunjukkan betapa al-Qur’an adalah sebuah kitab yang benar-benar terjaga keasliannya dan terpelihara sehingga akhir zaman. Bahkan al-Qur’an yang wujud pada hari ini adalah kesinambungan wahyu Ilahi yang diwarisi sejak berzaman tanpa sebarang keraguan.

BAB 3: QIRAAT MUTAWATIR DAN PERKAITANNYA KEPADA HUKUM FIQH

3.1 PENDAHULUAN

Dalam bab dua, pengkaji telah memberikan suatu penjelasan secara khusus mengenai ilmu *Qiraat* dari sudut pengenalan, perkembangan, susur-galur, perbezaan, penilaian tentang keabsahan penerimaan *Qiraat Mutawatir* ini adalah berdasarkan rukun yang tiga. Manakala dalam bab ketiga ini pula, pengkaji akan membuat satu penelitian perbandingan beberapa teks ayat al-Qur'an yang mempunyai perkaitan dalam pengistinbatan hukum-hukum yang menjurus kepada perbahasan *fiqh Islami* dalam kalangan fuqaha' untuk dimuatkan dalam tesis ini. Penghuraian ini adalah berdasarkan khilaf yang terdapat dalam *Farsh al-Huruf* ayat-ayat fiqh yang terdapat dalam al-Qur'an. Antara analisis yang bakal diutarakan dalam bab ini iaitu mengenai fungsi ilmu *Qiraat*, kehujahan, perkaitan, peranan dan kesan *Qiraat* dalam mencorakkan hukum *fiqh Islami* dalam mazhab fiqh terutamanya mazhab empat. Turut dibahaskan di sini juga, sejauh mana perkaitan bacaan *Qiraat* kalangan fuqaha' mempengaruhi hukum fiqh dalam mazhab yang diasaskan kalangan mereka.

Dalam ilmu fiqh, golongan yang membahaskan permasalahan hukum-hukum dalam ayat-ayat al-Qur'an dikenali sebagai fuqaha' manakala dalam ilmu *Qiraat*, golongan yang membahaskan bentuk-bentuk bacaan dalam al-Qur'an pula dikenali sebagai *Qurrā'*. Para fuqaha' ialah golongan yang alim mengenai pengistinbatan hukum-hukum *tashri'* manakala para *Qurrā'* pula ialah golongan yang alim mengenai bentuk-bentuk bacaan yang terdapat dalam al-Qur'an.²⁹⁶ Sejarah merakamkan bahawa

²⁹⁶. Šabirī 'Abd Ra'ūf al-Qawī, *Athar al-Qirā'āt fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Riyadh, Aḍwā' al-Salaf, 1997), 176. Sesetengah ulama telah memasukkan beberapa disiplin ilmu yang lain seperti ilmu *tajwid*, *rasm*, *waqaf ibtida'*, *fawasil*, *ulum al-Qur'an* sebagai cabang (*furu'*) daripada cabang ilmu *Qiraat* berkenaan.

kebanyakan *Qurrā'* hidup lebih awal daripada zaman fuqaha empat'.²⁹⁷ Lantaran mereka sendiri mengambil bacaan *Qiraat* tertentu daripada *Qurrā'* berkenaan sebagai bacaan amalan seharian mereka. Para fuqaha' terdahulu selalu merujuk kepada para *Qurrā'* sebelum mengeluarkan sesuatu hukum. Mereka menjalinkan hubungan begitu erat lagi harmoni terutamanya dalam mencari bentuk-bentuk bacaan yang diriwayatkan oleh para *Qurrā'*. Imam al-Nuwairi dalam kitabnya *SharhṬayyibah al-Nashr* menyatakan bahawa seorang faqih berhajat kepada Qari bagi menentukan kewaridan lafaz al-Qur'an manakala seorang Qari pula berhajat kepada faqih untuk mentawjihkan bacaan *Qiraat* dan menerangkan hukum yang terhasil daripada khilaf *Qiraat* tersebut.

Karya-karya fiqh seperti *Hasyiah al-Bujayrimi 'Ala al-Khaṭīb dalam fiqh Syafii, Mafatiih al-'Uṣūl, Sharh al-Fiqh al-Akbar* ada menyebut dan membahaskan perbezaan *Qiraat* dalam permasalahan fiqh. Lantaran keadaan ini menyerlahkan lagi hubungan yang erat antara para *Qurrā'* dan para *Fuqaha'*. Para *Qurrā'* memainkan peranan dalam menthabitkan bacaan *Qiraat* yang mutawatir serta menerangkan kaedah bacaan manakala para *Fuqaha'* pula memainkan peranan dalam mengistinbatkan sebahagian hukum fiqh menepati bacaan *Qiraat*. Kesemua penghujahan berkenaan dijadikan dalil-dalil ke atas hukum syarak dan landasan cara mengistinbatkan hukum fiqh di sebalik kepelbagaian bacaan *Qiraat* yang wujud.²⁹⁸

Melalui hubungan ini, mereka dapat membincangkan dan mengistinbatkan hukum yang tersirat berdasarkan kewujudan wajah *Qiraat* tanpa melangkaui batasan yang sedia ada. Jalinan disiplin ilmu ini tidak hanya berlaku pada

²⁹⁷. 'Abd. Fattah Al-Qāḍī, *Tarikh al-Qurrā' al-'Asharah wa Ruwātuhum wa Tawatur Qirā'ātihim wa Manhaj Kulli fi al-Qirā'ah*, (Egypt, Maktabah al-Kaherah, 1998), 1-47.

²⁹⁸. Abu Huzaifah, *Tawjih Fiqhi Dalam Ilmu Qiraat*, laman sesawang bolgspot, dicapai 4 Julai 2014, <http://abu-huzaifah.blogspot.com/2007/02/tawjih-fiqhi-dalam-disiplin-ilmu-Qiraat.html>. Dengan sedikit perubahan.

Fuqaha sahaja bahkan sebahagian para mufassir terdahulu bermula pada kurun lima hingga ketujuh seperti, *al-Zamakhsharī*; *al-Qurṭubī*, *al-Ṭabarī*, *Abu Ḥayyān*, *Ibn al-Kaṭhīr*, para mufassirin pertengahan kurun kelapan hingga kedua belas seperti *al-ʿAlūsī*, *al-Bayḍhawī*, *al-Suyūṭī* dan para mufassirin kurun ketiga belas hingga masa kini seperti, *al-Ṣābūnī*, *al-Jaṣṣāṣ* dan selain mereka turut menjadikan disiplin *Qiraat* sebagai sandaran dalam menghuraikan kajian teks ayat al-Qurʿan dalam kitab tafsir karangan mereka. Mereka mendatangkan wajah-wajah *Qiraat* ke atas ayat-ayat yang ingin diterangkan hukum-hukumnya kemudian akan menyandarkan pendapat *Fuqaha* yang menepati dengan khilaf atau wajah *Qiraat* tersebut.

Jelasnya, khilaf dalam bacaan *Qiraat* memberi impak yang besar terhadap ilmu fiqh. Lantaran, perbincangan dalam bab kedua merupakan suatu natijah yang terhasil rentetan daripada perbezaan yang terdapat dalam kalangan *Qurrāʾ* dan *Fuqaha*; baik dari aspek keterangan dalam al-Qurʿan mengikut kemampuan daya fikir fuqaha, nilai ijtihadik dan kehujahan mereka dalam memberikan suatu keterangan yang jelas mengenai hukum-hukum yang terdapat di dalam ayat al-Qurʿan berdasarkan *Wajah Dilalah Qiraat* yang warid daripada nabi S.A.W Jalinan antara kedua-duanya menunjukkan bahawa kepelbagaian *Qiraat* merupakan lambang kesyumulan syariat Islam dalam mengisi setiap ruang lingkup kehidupan manusia untuk menjalani ibadat kepada Allah s.w.t malah *Qiraat* bukanlah suatu ancaman ataupun lambang perpecahan ummah Islam yang cuba diuar-uarkan oleh para orientalis²⁹⁹ selama ini.

²⁹⁹. Antara orientalis yang tersohor dalam mempertikaikan kewaridan *Qiraat* iaitu Goldziher. Beliau banyak mengutarakan kritikan-kritikan yang boleh membahayakan akidah umat Islam sekiranya kalangan umat Islam tidak mempunyai pendedahan tentang gambaran yang sebenar mengenai apa yang cuba beliau utarakan tentang *Qiraat*.

3.2 DEFINISI FIQH ISLAM

Dalam Syariah Islamiyyah, setiap perlakuan manusia sama ada berupa perbuatan ataupun ucapan, sama ada zahir atau batin, ada batasan hukum-hakamnya. Hukum-hukum ini ada yang dinyatakan dengan jelas dalam nas-nas al-Qur'an ataupun sunnah ataupun kedua-duanya sekali dan ada pula yang tidak dinyatakan tetapi para mujtahid dapat mengetahuinya dengan perantaraan dalil-dalil atau panduan-panduan yang telah ditetapkan oleh syariat itu sendiri. Bermula dari hukum-hukum syarak yang diambil oleh para mujtahid dari al-Qur'an dan sunnah melalui ijtihad mereka itu maka tersusunlah satu disiplin ilmu yang dinamakan *fiqh*.³⁰⁰

Bagi memahami maksud sebenar yang ingin dirungkai dalam bab ini, pengkaji menyatakan terlebih dahulu pemahaman definisi *fiqh* sebagai paparan susulan sebelum melangkaui inti pati perbincangan penyediaan tesis ini.

3.2.1 Fiqh Islami dari Sudut Bahasa

Dalam bahasa Arab, *fiqh* bermaksud faham, kefahaman ataupun pemahaman.³⁰¹ Ia juga memberi maksud ilmu pengetahuan.³⁰² Hal ini jelas dalam surah al-Taubah iaitu

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۝۳۰۳ ﴾

³⁰⁰. Musa bin Fathullah, *Pengantar Syariat Islamiyyah*, (Kuala Lumpur: Syarikat Mezza, 1996), 25.

³⁰¹. *Al-Mu'jam al-'Arabī al-'Asāsī*, 946, Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Damshik, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997), 1: 29. Muhammad Subki Abdul Rahman, Mohd Rifqi Myidin, *Ensiklopedia Bid'ah*, (Selangor: PSN Publications Sdn. Bhd., 2012), 5.

³⁰². Muhammad bin Ahmad al-Azhariy, *Tahdhīb al-Lughah*, (al-Kaherah: al-Dār al-Maṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t.t), 2, 1120.

³⁰³. Al-Qur'an, Al-Taubah, 11: 122.

Maksudnya:

Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak ada yang pergi dari tiap-tiap golongan antara mereka beberapa orang untuk memperdalam agama dan memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.³⁰⁴

Fiqh dari sudut bahasa berasal dari perkataan dalam bahasa Arab iaitu kata nama terbitan yang berasal daripada kata dasar *fi 'il māḍī* (kata kerja lepas) فَعَّاهُ يَفْعُهُ فَهَّاهُ (*faqih*, *Yafqahu*, *Fiqhan*) yang membawa maksud mengerti, mengetahui, memahami dan menuntut ilmu.³⁰⁵ Ia juga merujuk kepada pemahaman seseorang secara mutlak atau mendalam yang dapat memahami tujuan perkataan yang dituturkan dan perbuatan yang dilakukan.³⁰⁶ Dari sudut istilah pula bermaksud mengetahui hukum-hukum syarak yang tertakluk dengan perbuatan-perbuatan dan perkataan-perkataan orang-orang mukallaf yang didapati hukum-hukumnya dari dalil-dalil *tafshil* (dalil-dalil dari nas-nas al-Qur'an, Hadis, *Ijmā'* dan *Qiyās*) atau mempelajari hukum-hukum syarak yang didapati hukum-hukum itu dalam kitab-kitab *fiqh* yang berdalilkan nas-nas tersebut.³⁰⁷

Manakala Islam pula dari sudut bahasa ialah kata nama terbitan yang berasal daripada kata dasar أَسْلَمَ يُسْلِمُ إِسْلَامًا (*Aslama*, *Yuslimu*, *Islaman*) yang membawa maksud menyerahkan, menuruti dan mengikhlasikan dirinya kepada Islam dan menganutinya. Juga merujuk kepada agama samawi terakhir iaitu Islam (agama Islam).³⁰⁸ Orang yang menganutinya pula dinamakan muslim. Dari sudut istilah pula, ia adalah menepati

³⁰⁴. Semua terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam tulisan ini berdasarkan Terjemahan al-Qur'an di dalam tesis ini berdasarkan *Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengertian al-Qur'an*, (Kuala Lumpur, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1992).

³⁰⁵. *Al-Mu'jam al-'Arabī al-'Asāsī*, 946.

³⁰⁶. Wahbah Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islam*, (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986), 1: 8.

³⁰⁷. Said Ibrahim, *al-Fiqh al-wāḍiḥ 'alā mazhab al-imām al-shāfi'ī*, (Kuala Lumpur: Darul Ma'rifah, 2000), 9- 10.

³⁰⁸. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, 347, Lihat juga, *al-Mu'jam al-'Arabī al-'Asāsī*, 638. **Islam** ialah agama yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad s.a.w. pada tahun 610M berpaksikan keimanan kepada Allah s.w.t., hari akhirat (pembalasan), malaikat, Nabi, kitab-kitab samawi dan qada' qadar malah merangkumi rukun-rukunnya iaitu ketauhidan kepada Allah s.w.t., seperti menunaikan solat, puasa, zakat dan haji. Juga mengandungi segala larangan, suruhan dan akhlak yang mesti ditaati. Ia merupakan agama universal yang mempunyai penganut seramai 800 millieun di dunia. (Ibid., 91)

kesimpulan yang dibuat oleh nabi Muhammad S.A.W sendiri dalam sebuah hadis; bahawa Islam ialah penyaksian terhadap keesaan Allah S.W.T dan nabi Muhammad S.A.W pesuruh Allah, kewajiban menunaikan perintah solat, kewajiban menunaikan perintah zakat, kewajiban menunaikan perintah ibadat puasa pada bulan Ramadan dan kewajiban menunaikan haji sekiranya berkemampuan.³⁰⁹ Bahkan, Islam itu adalah mengikrarkan dengan lidah, membenarkan dengan hati dan mengamalkannya dengan sempurna dalam perilaku hidup serta menyerahkan diri kepada Allah dalam segala ketetapan.³¹⁰ Inilah pentakrifan yang menyeluruh mengenai Islam.

Secara kesimpulan, sekiranya dua perkataan ini iaitu *fiqh Islam* digabung, membawa maksud ilmu pengetahuan mengenai hukum-hukum Islam yang ditaklifkan oleh syarak terhadap manusia, khusus bagi mereka yang menganuti agama Islam. Hukum-hukum tersebut terhasil daripada pengistinbatan kalangan ulama fiqh yang bersumberkan nas-nas thabit yang merangkumi ruang lingkup kehidupan manusia sama ada dari aspek ibadat, muamalat, munakahat, jenayah mahupun hudud.

3.2.2 Pengertian Makna Fiqh Sebelum, Permulaan dan Selepas Kedatangan Islam

Perkataan *al-Fiqh* sebelum kedatangan Islam diguna dengan makna kefahaman ataupun ilmu yang tidak tertentu kepada sebarang bidang. Pada zaman permulaan Islam, *fiqh* dikhusus pada kefahaman ataupun ilmu pengetahuan yang berkait dengan ilmu agama iaitu Islam. Kedatangan Islam menyaksikan suatu perubahan yang besar dalam penggunaan perkataan-perkataan dalam bahasa Arab, termasuklah perkataan ini. Pada zaman permulaan Islam, *al-fiqh* telah dikhusus pada kefahaman dan ilmu pengetahuan

³⁰⁹. Abd. Karim Zaydan, *Uṣūl al-Dakwah*, (Baghdad, Dār 'Umar al-Khattāb), 8.

³¹⁰. Tengku Muhammad Hasbi Al-Siddiq, *al-Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra), 19.

yang berkaitan dengan agama. Dengan erti kata yang lain, ilmu-ilmu agama yang mewakili al-Qur'an dan hadis nabi S.A.W.³¹¹ Ia jelas boleh difahami dari sebuah hadis:

"نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه

ليس بفقيه" ³¹²

Maksudnya:

Mudah-mudahan Allah s.w.t memberi kebaikan kepada seseorang yang mendengar daripada kami sesuatu perkataan lalu ia menghafalnya sehingga ia menyampaikannya kepada orang lain. Dia mungkin akan menyampaikan perkataan tersebut kepada orang yang memahami lebih daripada dirinya sendiri dan mungkin juga orang yang menyampai sesuatu perkara tidak memahami apa yang disampaikannya.

Perkataan *al-fiqh* pada peringkat ini adalah bermaksud ilmu agama keseluruhannya tanpa dikhusus pada satu-satu disiplin ilmu. Ia lebih menjurus kepada perkara-perkara *usul* (asas atau dasar) dari perkara-perkara *furu'* (cabang) dan lebih menjurus kepada perbuatan-perbuatan hati dari perbuatan lahir. Ringkasnya, maksud perkataan *al-fiqh* pada waktu itu adalah meliputi ilmu akidah, hukum-hakam cabang dan akhlak.³¹³ Nizām al-Din al-Hamid pula menyatakan *al-fiqh* pada peringkat ini adalah sinonim dengan perkataan *shari'ah*. Ia bererti memahami segala hukum-hakam yang disyariatkan oleh Allah S.W.T kepada hambanya dalam bentuk akidah, perilaku dan akhlak ataupun hukum syarak mengenai perbuatan yang berkait dengan ibadah ataupun muamalah.³¹⁴ Penggunaan perkataan *al-fiqh* seterusnya telah mengalami perubahan yang lebih khusus lagi dalam kalangan para ulama dan orang awam. Ia mula dikhusus

³¹¹. 'Umar Sulayman al-Ashqār,, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*, Sunt. W. Md. Yusof bin W. Chik, ed. 3, (Ammān, Dār al-Nafā'is, 1991), 11.

³¹². Al-Tarmīdhīy, Muhammad bin Isa, *Sunan al-Tarmīdhīy*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1987), 5, *Kitab al-'Ilm*, *bab Mā ja' fi al-Hath 'ala Tabligh al-Sama'*, no. 2656, 5: 33., Abū Daud, Sulaymān al-Ash'ath, *Sunan Abī Daud*, (Beirut: Dār al-Hadith, 1973), *Kitab al-Ilm*, *bab Fadl Nashr al-'Ilm*, no. 3660, 4: 68- 69. 'Abu Daud Sulaiman Bin al-'Ash'as bin Ishaq Bin Bashir Bin Shadad Bin 'Amru, *Sunan Abi Daud*, ed. Muhammad Mahyuddin Abd. Hamid (Beirut: Al-Maktabah Al-'Asriyyah), 322 (*Kitab al-'Ilmi*, *Bab Fadl Nashri al-'Ilmi*, no. hadith 3660).

³¹³. Mawsū'ah Jamal Abd. Al-Nāṣir, *Fī al-fiqh al-Islāmiy*, Sunt. W. Md. Yusof bin W. Chik, (al-Kaherah, al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1386), 1: 9.

³¹⁴. Nizām al-Dīn Al-Ḥāmīd, *Mafhūm al-Fiqh al-Islāmīy*, Sunt. W. Md. Yusof bin W. Chik, (Beirut, Mu'assasat al-Risālah, 1984), 12.

pada Ilmu Perundangan Islam yang membincangkan hukum-hakam syarak yang berbentuk perbuatan (*amaliyyah* atau pratikal). Namun, pemerhatian secara lebih teliti akan menemukan kita dengan penggunaan yang lebih spesifik lagi. Ia adalah khusus bagi hukum-hakam dalam permasalahan fiqh amali yang dihasilkan oleh para mujtahid berdasarkan pemahaman dari sumber-sumber *fiqh* itu sendiri sama ada sumber yang disepakati atau sebaliknya.³¹⁵

3.3 PENGKATEGORIAN PERBEZAAN PADA *QIRAAT* DAN *FIQH*

Setiap disiplin ilmu mempunyai perbezaan antara satu sama lain. Perbezaan yang dimaksudkan oleh pengkaji dalam perihal ini adalah dari aspek:

3.3.1 Pengkategorian Khilaf Pada *Qiraat*

Hakikat khilaf dalam ilmu *Qiraat* sebagaimana yang dibincangkan sebelum ini merupakan perbincangan pada kalimah khilaf yang terdapat dalam al-Qur'an. Namun dalam ilmu *Qiraat*, kalimah khilaf sendiri mempunyai beberapa pembahagian dan pengertian. Khilaf *Qiraat* terbahagi kepada dua bahagian iaitu 'Khilaf Wajib' dan 'Khilaf Jaiz.' Khilaf Wajib adalah merangkumi apa yang dimaksudkan dengan *Qira'ah*, *Riwayah* dan *Turuq*.³¹⁶ *Qira'ah* ialah khilaf yang disandarkan kepada salah seorang daripada para imam *Qurrā'* secara *ijma'* (tanpa ada perbezaan antara kedua-dua perawinya). Contoh; kalimah (حَسِبَ), Imam Nafi' membaca dengan kasrah pada sin di setiap kalimah ini dalam al-Qur'an.³¹⁷ Bacaan ini dikira sebagai *ijma'* di mana kedua-dua perawi beliau tidak meriwayatkan sebarang perbezaan daripadanya. Lantaran itu, ia dinamakan sebagai *Qira'ah Nāfi'*. *Riwayah* pula khilaf yang disandarkan kepada

³¹⁵. W. Md. Yusof bin W. Chik, *Tesis sarjana; Perkaedahan-perkaedahan perundangan Islam: Sejarah, pengkategorian, fungsi, kaitan dan asas pembentukan*, (Bangi: Fakulti Pengajian Islam, UKM, 1999), 4.

³¹⁶. Muhammad Khalid Abdul Aziz Mansur, *al-Waṣīṭ fi 'Ilmi al-Tajwid*, (Amman: Dar al-Nafā'is, 1999), 58.

³¹⁷. Abd. Halim Muhammad Hadi Qabb, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tarikhuha. Thubutuha. Hujjiyatuhu. wa Ahkamuhu*, (Beirut: Dār al-'Arab al-Islami, 1999), 35- 36.

perawi imam. Contoh; Warsh (salah seorang perawi Nāfi‘) membaca dengan memindahkan baris Hamzah kepada huruf sebelumnya. Lantaran ia dinamakan ‘Riwayah Warsh’ daripada Imam Nāfi‘.³¹⁸ Manakala *Ṭuruq* pula khilaf yang disandarkan kepada periwayatan bacaan perawi terkemudian daripada perawi imam. Contoh; Abu Ya‘aqūb Yusuf bin Umar al-Azraq (perawi Warsh) membaca mad badal dengan tiga wajah. Lantaran ia dinamakan ‘Ṭariq al-Azraq’ (wafat 240H) daripada Warsh (wafat 197H) daripada Imam Nāfi‘ (wafat 169H).³¹⁹ Seseorang yang bertalaqqi al-Qur’an (pembelajaran terutama membaca dengan kaedah *Jam‘al-Qiraat*) tidak akan mencapai kesempurnaan bacaan *Qiraat* jika tidak membaca dan memelihara khilaf-khilaf berkenaan dalam pembacaannya. Ini kerana ia boleh menyebabkan kekurangan dalam riwayat bacaan berkenaan. Namun begitu ia bukannya wajib dari segi hukum tilawah kerana hakikat khilaf dalam *Qiraat* adalah bersifat *tanawwu‘* di mana kesemuanya adalah benar dan pemilihan bacaan terhadap *Qiraat* adalah bersifat *ikhtiyariyyah* sahaja.³²⁰

Khilaf Jaiz pula ialah khilaf pada wajah bacaan yang diriwayatkan oleh kalangan *Qurrā’* dan pembaca boleh memilih dan harus untuk membaca dengan mana-mana wajah yang ada tanpa mewajibkan untuk mendatangkan kesemua wajah bacaan tersebut.³²¹ Sekiranya membaca satu wajah yang diizinkan dianggap telah memadai dan tidak mencacatkan riwayat berkenaan.³²² Contoh; kalangan *Qurrā’* seperti Ibnu Kathīr, ‘Āsim, al-Kisā’ī, Abū Ja‘afar, *riwayah* Qālūn daripada Nāfi‘, melalui *ṭariq* Aṣbahānī

³¹⁸. Abd. Halim Muhammad Hadi Qabb, *al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah: Tarikhuha. Thubutuha. Hujjiyatuha. wa Ahkamuha*, Ibid.

³¹⁹. Ibid.

³²⁰. Al-Jazari, *al-Nashr fi al-Qirā’āt al-‘Ashr*, 2: 198.

³²¹. Ibid.

³²². Muhammad Khalid Abdul Aziz Mansur, *al-Waṣīṭ fi ‘Ilmi al-Tajwid*, 58.

daripada Warsh dan melalui *ṭariq al-Azraq* daripada Warsh, mereka mengithbatkan basmalah (membaca) antara dua surah.³²³

Dalam masa yang sama, terdapat tiga wajah bacaan bagaimana mereka mempratikkan bacaan basmalah antara dua surah. Ketiga-tiga wajah bacaan itu ialah³²⁴:

Pertama: Berhenti pada akhir surah, berhenti pada basmalah dan baca awal surah.

Kedua: Berhenti di akhir surah, menyambung basmalah dengan awal surah.

Ketiga: Menyambung akhir surah dengan basmalah dan awal surah sekaligus dengan nafas yang sama.

Ketiga-tiga wajah bacaan ini tidak dinamakan sebagai tiga Qira'ah ataupun tiga riwayat ataupun tiga ṭuruq bahkan ia dinamakan sebagai *al-wajah*.³²⁵ Imam al-Jazarī mengatakan perbezaan antara kedua-dua khilaf ini di mana *Qirā'āt*, *Riwāyah*, *Ṭuruq* (khilaf wajib) merupakan '*khilaf nass*' dan '*riwayah*'. Sekiranya seseorang pembaca mengurangnya samalah jua mengurangi bacaan dalam riwayat. Tidak dapat tidak wajib ia mesti dibaca kesemuanya bagi menyempurnakan riwayat tersebut. *Khilaf Wajah* ataupun *Awjuh* bukanlah sedemikian kerana ia adalah khilaf pilihan sahaja. Seseorang hanya perlu mendatangkan salah satu wajah bacaan dari jumlah wajah yang ada dan dianggap memadai bagi riwayat dan tidak mencacatkannya.³²⁶

Mengenali perbezaan antara kedua-dua jenis khilaf ini secara tidak langsung membolehkan kita membezakan dengan baik jenis-jenis khilaf yang diwajibkan membacanya dan jenis-jenis khilaf yang diharuskan dan diberi pilihan membacanya.

³²³. Ibid., Al-Jazarī, *al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr*, 36.,

³²⁴. Sayyid Lāshin bin Abu Faraj, Khalid Muhammad al-Hafiz, *Taqrīb al-Maā'nī fi Sharh Hīrz al-'Amānī fi al-Qirā'āt al-Sab'*, (Mamlakah Saudi al-Arabia: Maktabah Dār al-Zamān, 1420), 41-42.

³²⁵. Al-Jazarī, *al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr*, 2:199.

³²⁶. Ibid., 200.

Semua ini wajar diterangkan secara jelas dalam pengajaran dan pembelajaran bacaan al-Qur'an agar tidak timbul sebarang kekeliruan sekiranya terdapat dalam sesuatu riwayat yang cuba diketengahkan kepada kalangan awam. Di sebalik pengkategorian ini, khilaf *Qiraat* yang dimaksudkan oleh pengkaji dalam penyediaan bab ini adalah termasuk dua jenis khilaf daripada khilaf wajib (biasanya melibatkan *Qiraah* (bacaan yang disandarkan kepada imam) dan *Riwayah* (bacaan yang disandarkan kepada perawi imam). Ia lebih sinonim untuk dikenali sebagai *Farsh al-Hurūf*.³²⁷

3.3.2 Pengkategorian Khilaf Pada Fiqh

Kalangan ulama membahagikan khilaf fiqh kepada tiga bahagian iaitu **Pertama**; Khilaf yang diterima: Perbezaan yang berlaku dalam perkara-perkara yang disyariatkan itu dalam pelbagai masalah fiqh cuma ulama berbeza-beza pendapat mengenainya. **Kedua**; Khilaf yang dicela: Terdapat khilaf yang keji lagi dicela. Ini berpunca daripada empat sebab yang nyata. Antaranya, kejahilan, kezaliman dan penderhakaan, mengikut hawa nafsu dan menyalahi manhaj nabawi dalam penerimaan hukum syara' dan cara mengamalkannya. **Ketiga**; Khilaf yang harus dan diterima akal: Perbezaan yang berlaku kalangan ulama mujtahidin dalam masalah ijtihadiyyah iaitu masalah yang tidak terdapat nas qat'i.³²⁸

3.3.3 Perbezaan Antara Khilaf '*Farsh al-Hurūf*' Pada *Qiraat* Dan Khilaf Hukum Pada Fiqh

Memandangkan al-Qur'an itu mempunyai beberapa bentuk bacaan, pengistinbatan mengenai hukum-hukum terdapat dalam ayat al-Qur'an tidak dapat tidak mesti berpaksikan pada bentuk-bentuk bacaan yang ada kalangan para *Qurra'* untuk

³²⁷. Pengertian *Farsh al-Huruf* akan diterangkan pada subtopik seterusnya iaitu pada 3.4: Ayat-ayat Fiqh dan perbezaan *Farsh al-Huruf*.

³²⁸. 'Umar Sulaiman al-Asyqar dan Muhammad Othman Syabir, *Masail fi al-Fiqh al-Muqarin*, (Jordan: Dār al-Nafais, 1996), 10., Mohd Saleh bin Haji Ahmad, *Khilaf Ulama' Dalam Hukum Fiqh: Sebab Dan Adab-Adabnya*, (Pulau Pinang: Jabatan Mufti, 2007), 9- 10.

dihuraikannya. Ini secara tidak langsung telah memberi kepada para Fuqaha' satu wasilah menghuraikan setiap permasalahan hukum-hukum syariah yang berkaitan dalam bidang ilmu fiqh berdasarkan nas *Qiraat*.

Namun begitu, kedua-dua disiplin ini wajar difahami dengan sebaiknya kerana perbezaan khilaf Fuqaha pada ilmu fiqh adalah tidak sama dengan perbezaan khilaf *Qurrā'* pada ilmu *Qiraat*. Terdapat perbezaan antara kedua-duanya. Khilaf kalangan *Qurrā'* adalah benar dan tiada keraguan mengenainya malah menepati apa yang diturunkan oleh Allah S.W.T dan bersifat 'tawqifi' ataupun '*Khilaf Qat'i*' tetapi khilaf kalangan Fuqaha' pula adalah bersifat '*ijtihadi*' ataupun '*Khilaf Ijtihadi*'. Setiap mazhab (fiqh) dengan mazhab yang lain berkemungkinan betul dari aspek ijtihad dan berkemungkinan juga sebaliknya. Setiap *Qiraat* dengan *Qiraat* yang lain pula adalah benar lagi hakiki di mana kita mempercayai dan beriman dengan seadanya.³²⁹ Khilaf *Qiraat* menjurus kepada perbezaan bacaan yang diriwayatkan daripada nabi S.A.W manakala khilaf fiqh pula merupakan perbezaan hukum ijtihad kalangan fuqaha berdasarkan daya intelektual ijtihadid mereka dalam memahami nas-nas yang ada.

Menurut Shaykh Abdul Halim dalam menyimpulkan perbezaan khilaf antara kedua-duanya adalah sebagaimana berikut³³⁰:

- i. Ikhtilaf *Qurrā'* merujuk kepada *Qiraat* merupakan khilaf pilihan dalam bacaan dengan sebahagian yang thabit di mana kesemuanya merupakan kalam Allah manakala ikhtilaf fiqh merupakan ijtihad ulama dalam menentukan apa yang benar di sisi Allah dalam permasalahan fiqh yang diperselisihkan.

³²⁹. Muhammad bin Muhammad al-Jazari, *Ṭayyibah al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, edi. Muhammad Tamim al-Zu'bi, (al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah Dār al-Hudā, 1994), 4., al-Jazari, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, 1: 52.

³³⁰. Abd. Halim Muhammad Hadi Qabb, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tarikhuha. Thubutuha. Hujjiyatuha. wa Ahkamuha*, 39.

- ii. Ikhtilaf *Qurrā'* merupakan ikhtilaf dalam bacaan dari aspek pelaksanaan bacaan lafaz-lafaz al-Qur'an manakala ikhtilaf ikhtilaf fuqaha' merupakan ikhtilaf dalam mengistinbatkan hukum syariah melalui dalil-dalilnya yang terperinci.
- iii. Ikhtilaf *Qurrā'* merupakan '*Ikhtilaf Tanawwu'* (pelbagai) di mana ia adalah benar dan diterima kesemuanya. Bacaan salah seorang kalangan *Qurrā'* tersebut tidak ada yang salah kerana kesemuanya adalah benar dan thabit daripada nabi S.A.W. Namun begitu ia hanya bersifat ikhtiyar (pilihan) antara satu dengan yang lain. Manakala ikhtilaf fuqaha' walaupun dilihat berbeza pada zahir namun ia sama sekali tidak bertentangan antara satu sama lain. Setiap mujtahid berpegang dengan ijtihadnya (pandangan) dengan alasan yang tersendiri dan begitulah sebaliknya. Masyarakat pula berhak mengikut aliran mazhab yang diyakini dan dipegangi oleh mereka tanpa paksaan.
- iv. Ikhtilaf *Qurrā'* semuanya adalah tauqifi, betul, benar dan tidak wajar mengingkarinya satu pun daripadanya manakala ikhtilaf fuqaha' bukanlah sedemikian. Pandangan yang benar mendapat dua ganjaran manakala pandangan yang salah ataupun kurang tepat pula mendapat satu ganjaran di sisi Allah.

Imam al-Jazari turut memberikan kesimpulan yang padat lagi ringkas mengenai perbezaan antara kedua-duanya dengan menyatakan bahawa khilaf kesemua *Qurrā'* adalah benar dan tauqifi yang diturunkan daripada Allah S.W.T dan merupakan kalam Allah yang tiada keraguan padanya manakala khilaf fuqaha' pula adalah khilaf ijtihadi di mana pandangan yang benar adalah salah satu daripadanya. Setiap mazhab berbanding dengan mazhab yang lain berkemungkinan benar dan berkemungkinan salah. Namun *Qiraat* pula berbanding dengan *Qiraat* yang lain pula kesemuanya adalah benar dan kita menerima seadanya dan beriman dengannya.³³¹ Pengkaji melihat perincian penjelasan yang diberikan oleh Shaykh Abd. Halim berdasarkan pandangan

³³¹. Al-Jazari, *al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr*, 1: 52.

yang diberikan al-Jazari tentang perbezaan kedua-dua khilaf berkenaan adalah suatu yang menarik dan bernilai untuk kefahaman kalangan awam.

3.3.4 Faktor Sebab-Sebab Khilaf Pada *Qiraat* Dan Khilaf Pada Fiqh

Umum mengetahui bahawa khilaf yang berlaku pada *Qiraat* adalah berkesinambungan daripada pengambilan al-Qur'an ataupun *Sab'at al-Aḥruf*. Antara faktor utama khilaf pada *Qiraat* adalah bertitik tolak di awal pengambilan al-Qur'an itu sendiri di mana nabi S.A.W menerima al-Qur'an dalam lafaz yang pelbagai (*Sab'at al-Aḥruf*). Para sahabat r.a pula mengambil periwayatan yang berbeza-beza daripada nabi S.A.W. Keadaan ini berterusan terjadi pada zaman menyusuri mereka namun dalam keadaan dan situasi yang berbeza-beza. Untuk memahaminya dengan jelas, pengkaji menyarankan agar menyoroti kembali susur galur sejarah *Qiraat* itu sendiri (sila rujuk bab dua). Ini kerana dengan mengetahuinya secara tidak langsung ia akan memberi gambaran sebenar bagaimana khilaf *Qiraat* terjadi dan bagaimana ilmu *Qiraat* ini berdiri seadanya. Pengkaji telah menyatakan perihal demikian dalam bab sebelumnya.

Sebenarnya terlalu banyak sebab berlaku khilaf dalam kalangan Fuqaha dalam mengeluarkan hukum fiqh. Antara faktor-faktor khilaf yang berlaku pada fiqh pula ialah, pertama: perbezaan *Qiraat* dalam al-Qur'an, kedua: tidak sampai sesetengah dalil kepada mujtahidin, ketiga: berbeza dalam memahami nas al-Qur'an dan hadis, keempat: berbeza pandangan dalam menilai dan menerima ketetapan hadis, kelima: berbeza pandangan dalam menerima rujukan dan penggubalan hukum.³³² Sebahagian ulama pula menyatakan sebab-sebab berlaku khilaf antaranya ialah, perbezaan dari segi akal fikiran, kefahaman dan kemampuan menguasai ilmu, perbezaan dalam pencapaian ilmu, perbezaan dalam penguasaan ilmu-ilmu bahasa Arab, perbezaan tentang kehujahan

³³². Abdul Muiz, *Khilaf Perselisihan Pandangan Dalam Agama*, (Kuala Lumpur: Must Read Sdn. Bhd.), 77.

beberapa sumber hukum, perbezaan tentang syarat-syarat yang wajib dipenuhi pada hadis shahih yang boleh dijadikan hujah, perbezaan tentang beberapa *Qawa'id Usuliyah*, perbezaan tentang *Qiraat* dalam al-Qur'an dan perbezaan yang disebabkan percanggahn dalil-dalil.³³³ Secara kesimpulan, pengkaji dapat merumuskan bahawa sebab khilaf pada *Qiraat* hanya terfokus kepada satu faktor sahaja kerana ia adalah wahyu hakiki dan bersifat *tawqifi* daripada Allah S.W.T tetapi khilaf pada fiqh pula didorong dengan pelbagai faktor. Ini kerana ia terhasil daripada ijtihad kalangan manusia yang terdiri daripada para mujtahidin.

3.3.5 *Tawjih* Dalam Ilmu *Qiraat*

Ilmu *tawjih* adalah merupakan salah satu elemen yang penting sewajarnya dipelajari dan difahami dalam ilmu *Qiraat*. Ini kerana ilmu *Qiraat* bukan sekadar menjelaskan perbandingan cara bacaan antara imam-imam *Qiraat*, namun menghuraikan makna dan kesan perubahan cara bacaan tersebut. *Tawjih* dari aspek terminologi ialah:

Dari sudut bahasa, perkataan *tawjih* adalah *masdar* atau kata terbitan bagi kata kerja (*wajjaha*) - (وَجَّهَ). Dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* mengatakan bahawa (وَجَّهَ) perkataan asal yang membawa makna menghala, menghadap ataupun menuju ke suatu arah. Dalam menghuraikan maksud kata kerja *wajjaha* seperti contoh: "وَجَّهَ سَفِينَتَهُ إِلَى "الشمال", ia membawa maksud, "Menghala kapalnya ke timur".³³⁴ Dari sudut istilah ilmu *Qiraat* pula, ia merupakan suatu ilmu yang menjelaskan wajah dan makna sesuatu bacaan *Qiraat* dengan bersandarkan kepada dalil-dalil yang berbentuk *naqal* (al-Qur'an dan Hadith), ijmak, qiyas dan sebagainya.³³⁵ Ilmu *tawjih Qiraat* ini juga dikenali

³³³. Mohammad Subki Abdul Rahman, Mohd Rifqi Myiddin, *Ensiklopedia Bidaah: Khilafiyah, Hujah, Syariah, Sejarah, Mazhab*, (Selangor: PSN. Publications Sdn Bhd.), 22.

³³⁴. Ahmad Mukhtar Umar et al., *Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asasī*, (T.tp., al-Munazamah al-'Arabiah li al-Tarbiyah wa al-Thaqafah wa al-'Ulūm, t.t.), 1293.

³³⁵. Abd. 'Ali al-Mas'ul, *Mu'jam Muṣṭalahāt 'Ilmi al-Qirā'āt*, (Kaherah: Dār al-Salām, 2007), 155.

dengan beberapa nama yang lain seperti *ta'lil*, *takhrij*, *ta'wil*, *idhah*, *ihtijaj*, *hujjah* dan *intisar*.³³⁶ Ilmu *tawjih* merupakan ilmu yang menerangkan perbezaan bacaan al-Qur'an dalam kalangan imam-imam *Qiraat* seterusnya menjelaskan punca perubahan tersebut.³³⁷ Ia juga menunjukkan perbezaan makna yang terdapat pada perkataan-perkataan tersebut sekiranya ada. Perkataan *tawjih* begitu sinonim digunakan dalam menghuraikan perbezaan lafaz al-Qur'an dalam disiplin ilmu *Qiraat*. Namun begitu kadangkala penggunaan *tarjih* diguna pakai menyelidiki lafaz-lafaz *Qiraat* sama ada ia adalah *Qiraat Mutawatir* ataupun *Shādhadh*.

Lazimnya, rujukan utama ilmu ini terdiri daripada kitab-kitab *tawjih Qiraat*, tafsir dan nahu. Ini kerana terdapat perkaitan yang kuat antara ilmu *Qiraat* dengan ilmu-ilmu berkenaan. Antara karya-karya *Qiraat* yang berkaitan dengan *tawjih* ialah kitab *al-Hujjah li al-Qurrā' al-Sab'* oleh Abu Ali al-Farisi, *al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaliha* oleh Makki bin Abi Talib al-Qaysi dan *Hujjah al-Qirā'āt* oleh Abd. al-Rahman bin Muhammad bin Zanjalah. Manakala kitab-kitab tafsir yang menjadi medan perbincangan ahli tafsir dalam membahaskan *tawjih Qiraat* ialah *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl 'Ayy al-Qur'an* karangan Imam al-Ṭabarī, *Zād al-Mayassar* karangan Ibn al-Jauzi dan *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karangan Abu Hayyān. Menerusi kitab-kitab ini, ia sememangnya memberi sumbangan yang cukup bermakna kepada ilmuwan yang cintakan ilmu al-Qur'an.

Justeru, pembelajaran ilmu *Qiraat* dianggap tidak memadai dengan hanya mengetahui perbezaan bacaan *Qiraat* secara tarannum dalam kalangan imam-imam *Qiraat* sahaja bahkan ia perlu disertai dengan kemahiran ilmu *tawjih*. Ini kerana ilmu *tawjih* mampu memberikan penjelasan terhadap punca perbezaan serta perubahan

³³⁶. Abd.'Ali al-Mas'ul, 156-157.

³³⁷. Ahmad Muhammad Muflih, Ahmad Khalid Shukri, Muhammad Khalid Mansur, *Muqaddimāt fi 'Ilm al-Qirā'āt*, (Jordan, Dār Ammar, 2001), 201.

makna antara bacaan-bacaan yang wujud bahkan ia memberi implikasi kepada pentafsiran al-Qur'an serta perbezaan hukum dalam fiqh. Justeru, pengkaji akan menyatakan contoh-contoh berkaitan yang dimaksudkan dalam subtopik seterusnya.

Dalam memahami perbezaan antara kedua-dua maksud khilaf pada ilmu *Qiraat* dan Fiqh sewajarnya diterapkan nilai-nilai murni dalam diri masing-masing terutama dalam fiqh. Adapun pada ilmu *Qiraat* tidak dapat tidak sewajarnya kita menerima perbezaan itu seadanya kerana perbezaan *Qiraat* adalah merupakan dalil *Qat'i* berbanding dengan perbezaan ijtihad pada fiqh yang bersifat *Zanni*.

3.4 PERANAN DAN KESAN *QIRAAT* DALAM MENCORAKKAN FIQH MAZHAB EMPAT

Qiraat mempunyai peranannya yang tersendiri dalam disiplin ilmu islam lain. Dalam hal pengeluaran hukum fiqh, *Qiraat* dapat membantu menetapkan hukum fiqh secara lebih teliti dan terperinci. Perbezaan *Qiraat* yang berkaitan lafaz ataupun kalimah kadang-kadang mempengaruhi makna dan kadang-kadang memperkuat lafaz antara satu sama lain. Ini secara tidak langsung kadang-kadang perbezaan lafaz ini memberi implikasi tersendiri pada penentuan hukum fiqh dalam kalangan fuqaha.

3.4.1 *Qiraat* Menyerlahkan Kepelbagaian Bacaan dan Keanjalan Hukum Fiqh Yang Harmoni Dalam Bermazhab.

Dengan adanya *Qiraat* sebenarnya ia telah meringankan umat Islam dan memudahkan mereka untuk membaca al-Qur'an. Keringanan ini sangat dirasakan khususnya oleh penduduk Arab pada masa awal diturunkannya al-Qur'an, dimana mereka terdiri dari berbagai kabilah dan suku yang diantara mereka banyak terdapat perbezaan loghat, lahjah dan sebagainya. Meskipun sama-sama berbahasa Arab. Sekiranya al-Qur'an

diturunkan dalam satu *Qiraat* saja maka tentunya akan menyukarkan qabilah-qabilah lain yang berbeza lahjah itu untuk mempelajari al-Qur'an dengan sebaiknya.

Dari aspek hukum pula, sebagaimana yang telah pengkaji utarakan dalam bab nanti mengenai makam Ibrahim umpamanya, jelas menunjukkan bahawa berdasarkan hukum fiqh, perbuatan menunaikan solat di makam Ibrahim adalah wajib bagi mazhab Hanafi manakala mazhab yang lain pula adalah sunat sahaja. Masing-masing mazhab mempunyai dalil dan rasional yang tersendiri dalam menentukan sesuatu hukum. Hukum wajib dan sunat itu walaupun pada zahirnya dilihat seolah bertembung antara satu sama lain namun ia sebenarnya menyatuni *Qiraat* itu sendiri. Kedua-dua hukum berkenaan secara simbolik tidak menatijahkan pengharaman dalam menjadikan makam Ibrahim sebagai tempat solat bahkan hukum berkenaan kelihatan bersifat anjal di mana daripada hukum wajib boleh juga beralih kepada hukum sunat dalam pensyariatannya berdasarkan *Wajah Dilalah Qiraat* yang terdapat pada kalimah berkenaan.

Maka apabila penetapan hukum telah dibuat barulah para fuqaha terarah kepada nas-nas lain bagi mengukuhkan penghujahan terhadap hukum yang diisbatkan itu. Keanjalan hukum dalam bermazhab sebenarnya dilihat sebagai satu bentuk rukhsah yang diberikan Allah terhadap umat nabi S.A.W melalui lafaz yang *'i'jāz* ini. Pengkaji meminjam kata-kata khalifah Umar Abdul Aziz, “Aku tidak berkenan sekiranya para sahabat nabi S.A.W tidak ada khilaf sesama mereka. Ini kerana sekiranya hanya terdapat satu pandangan sahaja nescaya ia akan menyempitkan kehidupan manusia”.³³⁸

Para mujtahid mempunyai pandangan masing-masing dalam mengistinbatkan hukum, sesiapa yang mengambil mana-mana pandangan kalangan mereka, itulah yang

³³⁸. Ismā'īl bin Muhammad al-Jurāhī, *Kashf al-Khifā' wā Muzīl al-'Ilbās*, (Kaherah, Maktabah al-Qudsi, 1930), 1: 65.

dinamakan meluaskan dan melonggarkan urusan manusia.³³⁹ Sewajarnya bentuk kelonggaran yang disediakan oleh Islam secara khususnya wajar dijadikan sebagai satu rahmat daripada Allah kepada umatnya dalam mentaati segala syariatnya.

3.4.2 *Qiraat* Menambahkan Percambahan Ilmu Fiqh kalangan Fuqaha'

Kepelbagaian *Qiraat* sebenarnya secara tidak langsung telah memberi kesan yang cukup bermakna ke arah percambahan intelektual ilmu fiqh bagi kalangan ulama Fiqh itu sendiri. Dalam mengistinbatkan hukum fiqh pada sesuatu permasalahan, kalangan ulama fiqh selain merujuk nas *Qiraat* secara asasnyanya, secara tidak langsung mereka juga melihat keberadaan lafaz berkenaan dalam pelbagai aspek ilmu sebelum menetapkan sesuatu hukum dalam mazhab masing-masing. Mereka akan merujuk pelbagai disiplin ilmu seperti bahasa Arab dalam menentukan fungsi lafaz berkenaan. Seterusnya menuruti nas-nas sunnah dokongan sebagai athar dalam menguatkan hujah dalaman mereka. Penelitian terhadap tafsiran ayat al-Qur'an juga diambil kira dalam aspek ini. Pengkaji melihat ia bukan satu perkara yang mudah dalam mengeluarkan sesuatu hukum fiqh. Di sebalik ketelitian inilah maka barulah sesuatu hukum itu dizahirkan bagi tatapan kalangan masyarakat Islam untuk berpegang dengannya dan seterusnya mengamalkan berdasarkan mazhab yang diyakini mereka.

3.4.3 *Qiraat* Meningkatkan Pemahaman Dalam Ayat-ayat Fiqh

Banyak contoh yang dibawakan oleh pengkaji menunjukkan bahawa *Qiraat* itu telah meningkatkan lagi daya pemahaman kalangan intelektual dalam ayat-ayat fiqh. Melalui contoh-contoh yang telah dinyatakan dalam bab ini pada subtopik 3.6 betapa pengkaji dapat melihat fungsi lafaz *Qiraat* ini kekadangnyanya ia menghimpunkan antara dua

³³⁹ . Tala'at Muhammad Afifi, *Adab Ikhtilaf Fiqhiyyah*, 20

hukum yang berbeza,³⁴⁰ kadang ia menjadi syarat tertentu dalam sesuatu hukum yang telah disepakatkan,³⁴¹ kadang ia menerangkan illat di sebalik terbit khilaf dua hukum syariah³⁴² dan kadang ia menjadi asas kepelbagaian pendapat ataupun ijtihadid dalam sesebuah mazhab fiqh.³⁴³ Kebanyakan daripada ayat-ayat berkenaan menjadikan *Qiraat* dilihat sebagai pemuncak ketinggian lafaz al-Qur'an yang menunjukkan satu petunjuk yang jelas ataupun penerang yang nyata pada ayat berkenaan walaupun terdapat kekhilafan lafaz yang berlaku. Bahkan kewujudannya tidak menzahirkan sebarang kekusutan makna yang berlawanan antara satu sama lain bahkan ia membenarkan dan menerangkan antara satu sama lain sehingga menjadi dalil yang nyata bagi umat manusia bahawa ia adalah daripada Allah S.W.T bukanlah selainnya. Betapa pengkaji melihat bahawa usaha-usaha ke arah mentalati segala makna, mengistinbatkan hukum dari lafaz *Qiraat*, menyelidiki dan menzahirkan apa yang tersirat sehingga dapat mengeluarkan dalam bentuk pandangan, *tawjīh*, *ta'līl* dan *tarjīh* dengan kadaran tahap intelektual yang dimiliki itu sememangnya menatijahkan pahala yang berlipat kali ganda daripada Allah S.W.T.

3.5 PENGERTIAN *FARSH AL-HURUF* DAN *USUL QIRAAT*

Dalam bab ini, pengkaji hanya akan menyentuh dan membicarakan perbezaan pada *Farsh al-Hurūf* (فرش الحروف) sahaja. Ini kerana perbincangan mengenai perkaitan dan peranan *Qiraat* pada hukum fiqh islami ini hanya terdapat pada *Farsh al-Hurūf*. Seterusnya, pengkaji akan melanjutkan kesinambungan perbincangan dalam aspek perkembangan ilmu *Qiraat* di Terengganu dalam bab keempat dan melakukan analisis

³⁴⁰ . Ayat Maqam Ibrahim pada lafaz (واتخذوا).

³⁴¹ . Ayat Haid pada lafaz (يطهرن).

³⁴² . Ayat Pengambilan Wuduk pada lafaz (وأرجلكم).

³⁴³ . Ayat sentuh tanpa alas bagi bukan mahram (لمستم)

pengetahuan dan pendedahan *Qiraat* kepada hukum fiqh kalangan Ilmuwan Islam dalam bab kelima.

Farsh al-Huruf bermaksud setiap kalimah al-Qur'an yang menjadi khilaf daripada kalangan para *Qurrā'* dari aspek cara bacaan yang disandar pada pembaca-pembaca berkenaan (ulama *Qiraat*). Sesetengah *Qurrā'* menamakannya dengan *furu'* (فروع). Ia sememangnya mempunyai pertalian yang akrab dalam penafsiran al-Qur'an kerana setiap khilaf bacaan yang terdapat dalam satu kalimah tersebut ada kalanya menjurus pada kehendak maknanya yang tersendiri dalam bentuk bacaan yang lain, pada ketika lain pula, bentuk bacaan kedua menerangkan lagi maksud bentuk *Qiraat* pertama dan ada kalanya sebagai memenuhi kepelbagaian dialek qabilah-qabilah Arab dan seumpamanya.

Usul al-Qira'ah pula bermaksud setiap hukum yang berbentuk menyeluruh, yang berlaku apabila ia mencukupi syarat-syarat hukum tersebut seperti *al-madd* (المد), *al-Qaṣr* (القصر), *al-Iẓhar* (الإظهار), *al-Idgham* (الإدغام), *al-Fathḥ* (الفتح), *al-Imālah* (الإمالة) dan seumpamanya.³⁴⁴ *Uṣūl al-Qirā'ah* merupakan salah satu intipati daripada ilmu *Qiraat* itu sendiri yang tidak memberi kesan dalam penafsiran ayat al-Qur'an tetapi kesannya hanya dapat dilihat dari sudut yang lain seperti perbezaan dari aspek kepelbagaian dialek qabilah Arab di samping perbezaannya pula adalah memberi satu keringanan terhadap ummah nabi Muhammad S.A.W untuk membaca al-Qur'an.³⁴⁵ Ia juga menjadi lambang sebagai bukti ataupun hujah keluasan ilmu bahasa Arab itu sendiri yang terdapat dalam disiplin ilmu *Qiraat*.

³⁴⁴. Ali Muhammad al-Dabbā', *Al-Iḍā'ah fī Bayān Uṣūl al-Qirā'ah*, 11-12.

³⁴⁵. Muhammad 'Umar Bāzamūl, *al-Qirā'āt wa Atharūha fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām*, (Mamlakah al-'Arabia al-Su'udiah: Dār al-Hijrah, 1996), 1: 379.

Setelah diamati mengenai perbandingan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai bentuk bacaan yang berbeza dalam kalangan *Qurrā'*, pengkaji mendapati bahawa sememangnya khilaf bacaan dalam ilmu *Qiraat* ini memberi impak dalam penafsiran sesuatu ayat terutamanya dalam pengeluaran hukum-hukum fiqh, bertepatan dengan persoalan kajian yang menjadi tumpuan dalam tesis ini. *Farsh al-Hurūf* dan *Uṣūl al-Qiraat* merupakan salah satu jenis khilaf wajib yang terdapat dalam ilmu *Qiraat*. Namun dalam aspek ini, hanya *farsh al-Huruf* sahaja yang akan disentuh dalam penyediaan tesis kerana terdapat sebahagian daripada *farsh al-Huruf* itu mempunyai peranan dan kesannya yang tersendiri dalam ilmu fiqh. Pengkaji hanya memilih beberapa ayat-ayat fiqh ibadat tertentu sahaja yang mempunyai hubungan dan amalan kalangan umat sebagai sumber perbandingan antara perbezaan *Qiraat* bersesuaian dengan objektif penyediaan tesis ini. Ini kerana ia lebih dekat dan jelas untuk difahami dan ditelahi dalam kehidupan harian.

3.6 PERBANDINGAN BENTUK-BENTUK *QIRAAT* BERDASARKAN *FARSH AL-HURUF* DALAM AYAT-AYAT FIQH

Umum mengetahui bahawa cabang ilmu fiqh terbahagi kepada beberapa bahagian asasi seperti ibadat, muamalat, munakahat, hudud dan jihad. Pembahagian ini adalah berdasarkan keadaan hidup ataupun kehidupan seseorang manusia yang dibekalkan oleh Allah s.w.t dengan akal dan nafsu; yang secara semulajadinya tidak terkecuali daripada kesemua aspek-aspek berkenaan. Sekiranya ia dipadu dengan objektif tesis ini, terdapat ayat-ayat al-Qur'an tertentu dapat dikait dengan setiap bahagian ini. Tesis ini cuba sedaya mungkin menyingkap, mengupas dan menganalisis tentang kesinambungan perbezaan *Qiraat* baik dari sudut penafsiran, pengistinbatan hukum-hukum sesuatu permasalahan fiqh yang terdapat dalam kedua-dua bacaan berkenaan kemudian dipadu dengan pendapat imam-imam mazhab terkenal seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik,

Imam Shafii dan Imam Ahmad sekiranya wujud keadaan sedemikian. Kesemua ini cuba diketengahkan bertujuan untuk meninjau jurang perbezaan yang wujud memandangkan ilmu *Qiraat* dan ilmu fiqh mempunyai hubungan erat dan harmoni antara satu sama lain.

Dalam al-Qur'an, terdapat banyak ayat yang berkenaan dan mempunyai pertalian dengan ilmu *Qiraat* dan fiqh namun pengkaji akan menumpukan permasalahan berkaitan fiqh ibadat sahaja. Ternyata selepas penyaringan dibuat, pengkaji hanya mendapati sebanyak 8 ayat al-Qur'an yang dikira tepat dan sesuai untuk dijadikan bahan sampel kajian dalam penyediaan tesis ini. Kesemua ayat berkenaan akan diurutkan dan dibincangkan berdasar dua kategori iaitu:

3.6.1 Faktor-Faktor Kesan *Qiraat* Yang Membawa Kepada Perubahan Makna Dan Hukum Fiqh.

Khilaf *Qiraat* ini adalah berlaku secara Qat'i. Kesan khilaf ini dilihat secara tidak langsung telah memberi pemahaman yang berbeza tetapi ia tidak membawa pertembungan antara satu sama lain terutama dari aspek peluasan makna mahupun hukum fiqh yang terbit daripadanya. Pengkaji mengamati apa yang cuba dibawakan oleh dua orang tokoh ilmuwan *Qiraat* tersohor iaitu al-Jazarī dan al-Rāzī dalam memberi pemahaman tentang *Sab'at al-Aḥruf*,³⁴⁶ walaupun ianya berkaitan dengan *Sab'at al-Aḥruf*, pengkaji melihat **sebahagian pandangan mereka ini** secara tidak langsung telah menjadi satu kaitan yang begitu relevan dalam menyatakannya sebagai indikator faktor-faktor dominan yang menjadikan *Qiraat* ini memberi kesan kepada perubahan makna dan hukum fiqh. Tambahan pula, hasil pemahaman mereka inipun adalah hasil kesinambungan penelitian mereka terhadap lafaz-lafaz *Qiraat*. Justeru, pengkaji menggabungkan kedua-dua pandangan ini dan merumuskan antara faktor-

³⁴⁶. Sila rujuk halaman 38-52 dalam bab dua.

faktor signifikan yang menyumbang ke arah itu ialah, 1) Perbezaan pada kata nama, 2) Perbezaan pada kata kerja, 3) Perbezaan ganti huruf ataupun lafaz atau kalimah dan 4) Perbezaan pada taqdim dan ta'khir. Namun berdasarkan penelitian yang dibuat daripada contoh-contoh yang ada kelihatan faktor pertama, kedua dan ketiga lebih mengenai dalam kajian ini. Pengkaji membahagikan ciri-ciri berkenaan yang berlaku pada *Farsh al-Hurūf* kepada dua bahagian iaitu:

3.6.2 Bahagian Yang Membawa Kesan Kepada Peluasan Makna Pada Fiqh

Kategori pertama iaitu 'Bahagian Yang Membawa Kesan Kepada Peluasan Makna Pada Fiqh.' Pertama ayat yang terdapat dalam surah al-Baqarah, 2: 236 berkaitan pemberian Mut'ah, kedua ayat yang terdapat dalam surah al-Muzammil, 73:20 berkaitan penetapan Qiyamullail dan ketiga ayat yang terdapat dalam surah al-Nūr, 24:9 berkaitan pelaksanaan Lian. Perbincangan yang pertama iaitu:

3.6.2.1 Permasalahan Pemberian Mut'ah Kepada Isteri

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْوَسْعِ قَدْرُهُ
وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرُهُ مَتْنَعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْحَسَنِ

Al-Baqarah, 2: 236

Terjemahan: Tidak ada kewajiban membayar (mahar) ke atas kamu jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan, hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang miskin mengikut kemampuannya pula iaitu pemberian menurut apa yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada PRAWINYA

Farsh huruf dalam ayat ini adalah pada kalimah (قَدْرُهُ)³⁴⁷:

Hafs daripada *Asim*, *Ibnu Zakwan* daripada *Ibnu Amir*, *Hamzah*, *Kisa'i*, *Abu Jaafar*, *Khalaf al-Ashir* : dibaca dengan *fathah* pada *dal* iaitu: قَدْرُهُ

Nafi', *Ibnu Kathir*, *Abu Amru*, *Hisyam* daripada *Ibnu Amir*, *Syu'bah* daripada *Asim*, *Yaaqub* : dibaca dengan *sakin* pada *dal* iaitu: قَدْرُهُ

ii. Tawjih Dan Kesan Qiraat Pada ayat-ayat Fiqh Dari Aspek Lughah

Dalam *Qiraat* pertama, kalimah ini dibaca dengan *fathah* pada *dal* iaitu قَدْرُهُ manakala *Qiraat* kedua pula, kalimah tersebut dibaca *sakin* pada *dal* iaitu قَدْرُهُ.³⁴⁸ Shaykh Abi 'Abbas Ahmad³⁴⁹ menyatakan bahawa bacaan dengan *fathah* adalah lebih masyhur berbanding *sakin*.³⁵⁰ Namun begitu, Imam al-Kisā'i menyatakan bahawa kedua-dua bentuk bacaan ini adalah sah.³⁵¹ Abu Zaid, al-Akhfash dan kalangan ulama *lughah* pula mengatakan bahawa kedua-dua bentuk bacaan ini mewakili dua dialek (*lughah*) kabilah Arab yang mempunyai pengertian sama.³⁵²

Dalam kebanyakan kitab tafsir tidak membincangkan tujuan yang sebenar didatangkan bentuk bacaan ini tetapi kalangan ulama tafsir ini hanya menerangkan bahawa kedua-dua lafaz ini mewakili dua dialek yang mempunyai makna yang sama. Walaupun sedemikian, keadaan ini tidaklah sampai menafikan secara mutlak mengenai

³⁴⁷ Al-Rajam, Muhammad Kurayyim, *Al-Qur'ān al-karīm Qiraat al-'Asharah al-Mutawāṭirah*, 38.

³⁴⁸ . Abi Maryam, *al-Kitāb al-Mūḍah fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'ilalihā*, 1: 330.

³⁴⁹ . Beliau ialah Ahmad bin Yahya bin Yazid bin Yasar Al-Shaibani. Merupakan seorang yang thiqah, pakar bahasa dan ilmu nahu. Beliau juga menghasilkan kitab dan kitab lughah. Beliau mempelajari nahu dan lughah daripada Imam Al-Akhfash dan Abu Umar Al-Zahid. Meninggal dunia pada 291H dan dikebumi di Kota Baghdad. (Lihat, *Ghāyat al-nihāyat*, 1:148- 149).

³⁵⁰ . Abi Maryam, 1:331.

³⁵¹ . Abu Manṣūr Muhammad, *Kitāb Maā'ni al-Qiraat*, 79.

³⁵² . Abi Maryam, *Al-Kitāb fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'ilalihā*, 1: 331.

kerelevanan wujud sesuatu yang perlu difikirkan bersama untuk dijadikan suatu dapatan dalam menyelongkar hikmah yang terdapat di sebalik kedua-dua bentuk bacaan ini.

Menurut pengamatan Shaykh Ḥabsh, bacaan *fathah* membawa maksud kemampuan (الوسع و الطاقة) iaitu “ ke atas orang yang kaya mengikut kemampuannya dan ke atas orang yang susah mengikut kemampuannya.” Manakala berkemungkinan bacaan *sakin* membawa maksud kedudukan (المنزلة)³⁵³ iaitu “ ke atas orang yang kaya apa yang bersesuaian dengan kemampuan dan kedudukan (martabat) mereka dan demikian bagi orang yang miskin itu apa yang bersesuaian dengan kemampuan dan kedudukan (martabat) mereka.³⁵⁴

Kelihatan kedua-dua bentuk bacaan ini, sememangnya bergandingan bahu memainkan peranan dalam menjelaskan makna penafsiran yang terdapat dalam ayat ini. Bentuk pertama membawa maksud kemampuan manakala bentuk kedua pula membawa maksud kedudukan. Walaupun ia tidak membawa perbezaan yang banyak namun ia jelas menunjukkan kehalusan bahasa dan keunikan ayat yang diturunkan ini merupakan wahyu dalam bahasa yang cukup indah bahkan ia tidak bertentangan antara satu sama lain.

iii. Kesimpulan

Pemberian *mut'ah* adalah merupakan suatu suruhan, tuntutan dan kewajiban terhadap seorang suami yang telah menceraikan isteri dalam keadaan belum menyetubuhinya. Kalangan ulama fiqh berselisihan pendapat mengenai kadaran yang perlu diberi kepada

³⁵³. Pemahaman yang dibuat oleh al-Ḥabsh adalah berdasarkan lafaz قدر daripada hadis sahih al-Bukhari membawa maksud kedudukan: (فَقَدَرُوا الْجَارِيَةَ) من حديث عائشة في ذكر ما كانت تلعب به من عرائس، ثم قالت: (فاقدرُوا الْجَارِيَةَ) الحديث السنن تسمع اللهو , Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-nikāḥ* (no. 67), *Bab Husn al-Mu'āṣharah ma'a al-ahli* (no. 83), no. hadith. 5190, al-'Asqalānī, *Fathu al-Bārī Sharh Ṣaḥih al-Bukhārī*, 10: 319.

³⁵⁴. Al-Ḥabsh, 288.

isteri memandangkan dalam al-Qur'an tidak menjelaskan perkara tersebut. Namun begitu, kedatangan kedua-dua bacaan ini jelas menunjukkan tiada kadaran sedemikian tetapi pemberian itu adalah berdasarkan kemampuan dan kedudukan seseorang (suami). Bermaksud; bagi orang kaya dengan kemampuan dan kedudukan mereka manakala bagi orang miskin dengan kemampuan dan kedudukan mereka. Sekiranya ditetapkan kadaran dalam pemberian mut'ah terhadap isteri nescaya ia akan memberi kesulitan bagi umat Islam. Lantaran, kedatangan bentuk bacaan ini yang dipersembah melalui uslub yang indah dan lafaz bahasa al-Qur'an yang jelas berbeza telah menghilangkan kebuntuan dan kerumitan tersebut dalam mensyariatkan sesuatu suruhan kepada umat Islam sejagat.

3.6.2.2 Permasalahan Penetapan Waktu Qiyamul lail

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ ۖ وَثُلُثَهُ ۖ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ
الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ
وَأَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۖ وَآخَرُونَ يُقْتَتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ فَاقْرَءُوا
مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ
تَّجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

al-Muzammil, 73: 20

Terjemahan: Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahawasanya kamu berdiri (sembahyang) kurang dari dua pertiga malam atau seperdua malam atau sepertiga malam dan demikian pula segolongan orang-orang yang bersama kamu. Dan Allah S.W.T jua yang menetapkan ukuran malam dan siang. Allah S.W.T mengetahui bahawa kamu sekali-kali tidak dapat menentukan batas-batas waktu itu maka Dia memberi keringanan kepadamu kerana itu bacalah apa yang mudah dari al-Qur'an. Dia mengetahui bahawa akan ada antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebahagian kurniaan Allah S.W.T dan orang-orang yang lagi yang berperang di jalan Allah S.W.T maka bacalah apa yang mudah bagimu dari al-Qur'an dan dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman yang baik. Dan kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu nescaya kamu memperoleh (balasan) nya di sisi Allah S.W.T sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Dan mohonlah ampunan kepada Allah S.W.T; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada PRAWINYA.

Terdapat dua *farsh huruf* dalam ayat ini iaitu kalimah **نصفه** dan **ثَلَاثَه**.³⁵⁵

'*Āṣim, Ibnu Kathīr, Ḥamzah, Kisā'ī, Khalaf al-Āshir*: kalimah (نصفه) dibaca dengan *fathah* pada *Fa'* iaitu **نِصْفُهُ** dan kalimah (ثَلَاثَه) dibaca dengan *fathah* pada *Tha'* pada kalimah **ثَلَاثُهُ**.

Nāfi', Abu 'Amr, Ibnu 'Āmir, Abu Ja'far dan *Ya'qūb*: kalimah (نصفه) dibaca dengan *kasrah* pada *Fa'* iaitu **نِصْفِهِ** dan kalimah (ثَلَاثَه) dibaca dengan *kasrah* pada *Tha'* iaitu **ثَلَاثِهِ**.

ii. Tawjih Dan Kesan Qiraat Pada ayat-ayat Fiqh Dari Aspek Lughah

Menurut *Qiraat* pertama, kalimah (نصفه) dibaca dengan *fathah* pada *fa'* iaitu **نِصْفُهُ** dan kalimah (ثَلَاثَه) dibaca dengan *fathah* pada *tha'* iaitu **ثَلَاثُهُ**. Demikian disebabkan terdapat

kata kerja sebelumnya (تقوم) bermaksud “kamu mendirikan malam pada satu perdua dan satu pertiga malam.”³⁵⁶

Shaykh Muhammad al-Ṭāhir menambah keterangan ini bahawa bacaan *fathah* pada kalimah (نِصْفُهُ dan ثَلَاثُهُ) dilihat kerana kedua-duanya menepati tempat *maful* bagi kalimah (تقوم) yang membawa maksud penetapan masa tahajjud yang dilakukan oleh nabi S.A.W adalah dua pertiga, satu perdua dan satu pertiga dari malam di mana penetapan ini tidaklah sampai kurang dari satu perdua ataupun satu pertiga dari malam.³⁵⁷ Menurut al-Zamakhshari, bacaan *fathah* pada kalimah ini menunjukkan bahawa nabi S.A.W mengerjakan ibadat malam pada waktu kurang dari dua pertiga

³⁵⁵. Jamaluddin 'Abd. Rahman al-Jauzī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, edi. Ahmad Shamsuddin, (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t), 3: 118.

³⁵⁶. Al-Ḥabsh, 260.

³⁵⁷. Muhammad Ṭāhir 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Jumhuriyat Tunisiyah: Dār Suhūn li Nashr wa al-Tauzī', 1997), 14: 281.

malam, satu perdua malam dan satu pertiga malam. Hal ini adalah sejajar menepati penerangan ayat yang terdapat pada permulaan di awal surah ini³⁵⁸ iaitu berkisar mengenai pemilihan waktu sama ada mengerjakan ibadat malam pada satu perdua malam sepenuhnya, atau mengurangkan waktu berkenaan kepada satu pertiga malam ataupun menambahkan waktunya kepada kurang dari dua pertiga malam.³⁵⁹

Manakala *Qiraat* kedua pula, kalimah (نَصْفَه) dibaca dengan *kasrah* pada *fa'* iaitu وَنِصْفُهُ dan kalimah (ثَلَاثَه) dibaca dengan *kasrah* pada *tha'* iaitu ثَلَاثَه. Ini kerana kalimah ia adalah *ʿataf* (mengikut) bagi baris *kasrah* yang terdapat pada kalimah sebelumnya iaitu مِنْ ثَلَاثِي yang berbaris *kasrah*.³⁶⁰ Bacaan *kasrah* memberi maksud bahawa nabi S.A.W mengerjakan ibadat malam kurang dari dua pertiga malam, kurang dari satu perdua malam dan kurang dari satu pertiga malam. Hal ini sebenarnya juga menepati pemilihan waktu-waktu yang ingin dinyatakan. Pertama; waktu satu pertiga malam itu adalah menepati maksud kurang dari dua pertiga malam, kedua; satu pertiga malam itu juga adalah menepati maksud kurang dari satu perdua malam dan ketiga; satu perempat malam itu adalah menepati kurang dari satu pertiga malam.³⁶¹ Al-Ṭabarī pula menjelaskan bahawa bacaan *kasrah* pada kalimah (ثَلَاثَه dan وَنِصْفُهُ) membawa maksud kurang dari satu perdua dan kurang dari satu pertiga malam. Dalam erti kata yang lain membawa penjelasan bahawa, “Kamu semua tidak mampu mendirikan ibadat pada

³⁵⁸. Al-Qur'an, al-Muzammil, 73: 2- 4 (قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا: نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا: أَوْ زِدْ عَلَيْهِ قَلِيلًا وَرَبُّكَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا). Lantaran daripada ini, kelihatan bentuk bacaan *fathah* lebih terserlah daripada *kasrah* memandangkan ia menepati kefahaman tentang waktu-waktu yang dinyatakan yang terdapat pada awal surah Muzammil. Namun kedua-duanya adalah *Qiraat* Mutawatir yang wajar diterima seadanya. Lihat, Muhammad al-Ḥabsh, *al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Uthmānī wa al-Ahkām al-Syar'iyyah*, 260-261.

³⁵⁹. Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar, *Al-Kashāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, edi. 'Abdul Razak al-Mahdi, (Beirut, Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī), 4: 643.

³⁶⁰. Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 19 - 20: 35.

³⁶¹. Al-Zamakhshari, 4: 643. Lantaran daripada ini, kelihatan makna bacaan *kasrah* jika diamati kurang menepati sekiranya berpandukan kefahaman pada permulaan surah ini memandangkan Allah s.w.t tidak menyatakan pengurangan waktu sehingga kurang dari satu pertiga malam. Namun kedua-duanya adalah *Qiraat* Mutawatir yang wajar diterima seadanya. Lihat, al-Ḥabsh, 260- 261.

malam hari dengan penetapan masa yang ditentukan itu maka dirikanlah malam pada kurang dari dua pertiga, kurang dari satu perdua dan kurang dari satu pertiga malam hari.”³⁶² Walaupun begitu huraian kedua-dua bentuk bacaan ini namun ia adalah dua bentuk *Qiraat* cukup dikenali lagi sahik maknanya bahkan diterima sebagai ibadat.

iii. Kesimpulan

Walaupun tidak terdapat sebarang pendapat kalangan fuqaha’ yang masyhur secara khusus dalam permasalahan ini namun begitu kekhilafan ini sedikit-sebanyak membayangkan kepada mata umum mengenai corak pemahaman yang berbeza dan ia merupakan masalah yang berkaitan dengan fiqh. Kedua-dua nas ini menjelaskan bahawa nabi Muhammad S.A.W dan para sahabat mendirikan malam mengikut waktu-waktu yang berbeza. Kadang-kadang pada waktu kurang dari dua pertiga malam, kadang-kadang satu perdua malam, kadang-kadang satu pertiga malam, kadang-kadang kurang dari satu perdua malam dan kadang-kadang kurang dari pertiga malam. Kesemua ini terhasil dari kedua-dua bentuk *Qiraat*.

Sekiranya perkiraan waktu ini menepati perbuatan nabi S.A.W ternyata itulah satu rahmat dan keizinan bagi umat nabi S.A.W untuk memilih waktu yang telah ditentukan. Fleksibiliti waktu-waktu ini juga secara tidak langsung memudah dan meringankan umatnya dalam melakukan ibadat kepada Allah s.w.t.

Tambahan pula, hal ini bersesuaian kedudukan martabat nabi Muhammad S.A.W sebagai model ikutan umat Islam sekalian. Walaupun kekhilafan ini telah memberikan dua penafsiran yang berbeza tetapi ia tidaklah membawa kepada sebarang

³⁶². Al-Ṭabarī, Abi Ja‘far Muhammad, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wil ‘Ayy al-Qur’an*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 29: 139-140.

perubahan yang bercanggahan antara satu sama lain bahkan semakin menyerlahkan lagi ketinggian nilai keilmuan dan hikmah yang tersirat di sebalik kewujudan bacaan yang berbeda ini. Telahan maksud yang terzahir itu menunjukkan betapa rahmat Allah S.W.T begitu luas dalam memberi kelonggaran bagi umat nabi S.A.W agar dapat mendirikan tahajjud mengikut masa-masa yang sesuai dan tidak menjadi kesusahan bagi mereka.

3.6.2.3 Permasalahan Pelaksanaan Sumpah Lian

وَالْخَمْسَةَ أَنْ غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾

Al-Nūr, 24: 9

Terjemahan: Dan sumpah yang kelima: bahawa laknat Allah ke atasnya jika suaminya itu termasuk kalangan orang-orang benar.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada Perawinya

Farsh huruf dalam ayat ini adalah pada kalimah (أَنْ) dan (غَضَبَ)³⁶³:

‘Āṣim, Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Ibnu ‘Āmir, al-Kisā’ī, Abu Ja‘far, Ḥamzah: kalimah (أَنْ) ini dibaca dengan *fathah* dan *tashdīd* iaitu (أَنَّ) manakala kalimah (غَضَبَ) pula dibaca dengan *fathah* pada *al-dha’* (غَضَبَ).

Nāfi’: kalimah (أَنْ) ini dibaca dengan *takhfīf* iaitu (أُنْ) manakala kalimah (غَضَبَ) pula dibaca dengan *kasrah* pada *al-dha’* (غَضِبَ).

Ya‘qūb: kalimah (أَنْ) ini dibaca dengan *takhfīf* iaitu (أُنْ) manakala kalimah (غَضَبَ) pula dibaca dengan *fathah* pada *al-dha’* dan *dhammah* pada *al-Ba’* (غَضَبُ).

ii. Tawjih Dan Kesan Qiraat Pada ayat-ayat Fiqh Dari Aspek Lughah

Menurut Shaykh Abi Maryam, bacaan pada kalimah (أَنْ) berbaris *fathah* dan bertasdid ini memandangkan kalimah asalnya sedemikian, ia berfungsi *menasabkan* (membaris

³⁶³. Dalam ayat ini terdapat tiga farsh al-huruf iaitu kalimah (الخامسة), (أَنْ) dan (غَضَبَ). Namun begitu, pengkaji hanya akan menyentuh *Farsh al-Hurūf* pada (أَنْ) dari aspek peranannya dalam memberi maksud ayat berkenaan. al-Rajam, *Al-Qur’ān al-karīm Qirā’āt al-‘Asharah al-Mutawāṭīrah*, 19.

fathah) isim (subjek) dan *meraḥḥan* (membaris *dammah*) *khavar* (predikat) dalam sesuatu ayat. Namun dalam ayat ini, kalimah yang berada selepasnya iaitu الجار و المجرور (أَنْ) itu adalah *khavar* أَنْ.³⁶⁴ Manakala bacaan kalimah ini dibaca dengan *sakin* (أَنْ) pula kerana *isim* bagi أَنْ adalah *damir* yang dihapuskan iaitu (أَنَّهُ) . *Damir* berkenaan ditakdir kepada الأمر أو الشأن (perkara ataupun keadaan). Dalam ayat ini kalimah yang ditakdirkan itu menjadi *isim* (subjek) bagi أَنْ manakala jumlah selepasnya menjadi *khavar* (predikat) bagi أَنْ.³⁶⁵ Namun begitu, Nāfi' membaca dengan غَضِبَ; kerana ia adalah *fi'il madi* (kata kerja lepas) manakala lafaz *al-Jalalah* (الله) pula dibaca dengan *dammah*; kerana ia adalah (fā'il) bagi غَضِبَ.³⁶⁶

Rentetan ayat ini adalah berlandaskan ayat berbangkit yang menyentuh tentang permasalahan *li'an* yang terdapat dalam ayat sebelumnya iaitu;

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

An-Nūr, 24: 6

Maksudnya:

Dan orang-orang yang menuduh isterinya berzina padahal mereka tidak mempunyai saksi selain diri mereka sendiri maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah S.W.T., sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.³⁶⁷

Li'an dari segi bahasa bermaksud jauh dari rahmat Allah S.W.T. Dari segi syarak pula, sumpah seorang suami Muslim yang mukallaf untuk menuduh isterinya yang melakukan zina ataupun dilakukan untuk menafikan kandungan isteri bukan daripada zuriatnya dan juga sumpah penafian seorang isteri terhadap tuduhan suami terhadapnya

³⁶⁴ . Ibn Abī Maryam, *Al-Kitāb al-Mūḍah fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalīhā*, 2: 909.

³⁶⁵ . Ibid., 908.

³⁶⁶ . Ibid., 909

³⁶⁷ . *Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ṭibā' al-Mushāf al-Sharif, Madinah al-Munawwarrah*, 544.

dengan menyatakan sumpah sebanyak empat kali.³⁶⁸ Bagi jumhur Fuqaha' selain fuqaha' Hanafi,³⁶⁹ rukun-rukun *li'an* ada empat iaitu³⁷⁰:

- i. Pihak yang *melian* (الملائع)
- ii. Pihak perempuan yang *dilian* (الملائعنة)
- iii. Sebab *li'an* (السبب)
- iv. Lafaz *li'an* (لفظه)

Sememangnya terdapat banyak pendapat kalangan ulama fuqaha' membicarakan mengenai persoalan *li'an* ini tetapi pengkaji akan menyentuh ayat yang menjadi tumpuan sahaja iaitu (ayat: 9). Sekiranya suami boleh *berli'an* bagi menyelamatkan diri daripada hukuman *Had al-Qazaf* (حد القذف), begitulah jua bagi seorang isteri. *Li'an* yang dilakukan itu dapat menghindarkannya daripada hukuman *Had* kerana kesalahan zina.³⁷¹ Ucapan *li'an* isteri adalah seperti berikut, “Aku bersaksi dengan nama Allah S.W.T. bahawa sesungguhnya suamiku adalah seorang pendusta ke atas apa yang dilemparkan kepadaku mengenai zina.” Ia diulang sebanyak empat kali. Seterusnya, si isteri mengucapkan, “Ke atasku kemurkaan Allah (s.w.t) sekiranya dia (suami yang membuat tuduhan) termasuk kalangan orang yang benar.”³⁷²

Walaupun, khilaf bacaan yang terdapat pada kedua-dua periwayatan ini tidaklah sampai memberi kesan hukum fiqh kalangan fuqaha' itu sendiri tetapi melalui

³⁶⁸.Sebenarnya terdapat pentakrifan yang berbeza dalam kalangan ulama mazhab empat mengenai *li'an* tetapi pengkaji hanya mengambil pendapat Imam Malik sebagai rujukan pentakrifan ini. Bagi pihak suami selepas empat kali bersumpah, disertai pula dengan perkataan *laknat* Allah (اللعنة) manakala pihak isteri pula disertai dengan perkataan *ghadab* Allah (الغضب) Lihat, Al-Zuhayliyy, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, 9: 7092.

³⁶⁹. Rukun *li'an* bagi fuqaha' Hanafi ada satu sahaja iaitu lafaz; penyaksian yang dikuatkan dengan sumpah dan lafaz laknat Allah daripada kedua pihak suami dan isteri. Lihat, 7097.

³⁷⁰. Ibid.,7098.

³⁷¹. Mustaffa Al-Bugha, *Al-Fiqh al-Manhaji 'ala al-Madhab al-Imam al-Shāfi'i*, (Dār al-Qalam, Dimashq, 1987), 154, Al-Khaṭīb, Muhammad al-Sharbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, (Beirut Dār al-Fikr, t.th), 375.

³⁷². Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li 'Aḥkām al-Qur'an*, 11-12: 128, Al-Jazirī, *Kitāb al-Fiqh 'alā Madhāhib al-'Arba'ah*, 4: 96, Basri Ibrahim, *Ke Arah Pemantapan System Kekeluargaan Islam*, (Kuala Lumpur, Dār Nu'mān, 1997), 213.

kewujudan dua bentuk *Qiraat* ini menyaksikan kalangan fuqaha' telah menetapkan kaifiat *li'an* itu dilafazkan (daripada pihak isteri) dalam Islam. Pengulangan lafaz *Qiraat* yang didatangkan ini adalah menunjukkan berbilangnya ayat al-Qur'an itu diturunkan yang secara tidak langsung menjelaskan betapa suruhan ini (penyaksian kelima) yang datang daripada Allah ini adalah sesuatu yang mesti dilafazkan.

Penyaksian itu mesti dilakukan sebanyak lima kali daripada kedua-dua pihak. *Li'an* tidak akan diterima daripada pihak suami (الملاعن) jika dia menukarkan lafaz kelima itu dengan *ghadab* (الغضب) dan begitulah jua bagi pihak isteri (الملاعنة), *li'an*nya tidak diterima jika ditukar dengan lafaz (اللعنة).³⁷³ Di sini jelas menunjukkan alasan yang konkrit tujuan lafaz ini didatangkan dalam dua bentuk bacaan yang berlainan.

Menurut Shaykh al-Habsh pula, hikmah berbilang bentuk bacaan ini adalah untuk menggambarkan betapa benarnya ancaman dahsyat bagi perbuatan berkenaan (*li'an* jika الملاعنة itu berbohong). Sebagaimana penggunaan lafaz itu digunakan, bacaan *takhfif* (*sakin*) menyatakan tentang penangguhan hukuman ke atas (الملاعنة) yang berdusta manakala bacaan *tashdid* pula menggambarkan betapa benarnya berlaku kemurkaan Allah ke atasnya di akhirat kelak (azab seksa yang pedih) jika الملاعنة itu berdusta.³⁷⁴ Terdapat perbezaan penggunaan lafaz *li'an* bagi lelaki dengan lafaz (اللعنة) laknat dan bagi perempuan dengan lafaz (غضب) murka. Di mana lafaz kelima ini dikhusus kepada الملاعنة dengan (الغضب) memandangkan perempuan ialah punca utama berlaku segala perbuatan zina ataupun sundal malah kaum ini jugalah yang

³⁷³. Wahbah al-Zuhayliyy, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj fi Akhir al-Kitab*, (Beirut, Dār al-Fikr al-Muā'şir, 1998), 17- 18: 163.

³⁷⁴. Al-Ḥabsh, 314.

menyebabkan kaum lelaki mudah terjerumus ke dalam kancah zina.³⁷⁵ Bahkan kemurkaan Allah S.W.T. itulah yang amat ditakuti malah ia adalah lebih besar balasan seksa daripada celaan laknat.

iii. Kesimpulan

Sebagai mengambil kira sudut tolerensi yang lahir dari kedua-dua bacaan ini, jika diperhati dari sudut yang harmoni, Pengkaji dapat melihat kesinambungan kedua-dua lafaz yang terjalin ini. Ia saling berganding bahu dalam menegaskan suruhan penyaksian kelima mesti ditaati dalam pelaksanaan *li'an*. Bahkan lafaz *li'an* bagi الملاعة telah disepakati kalangan fuqaha'.

3.6.2.4 Permasalahan Muamalah Riba

وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ ﴿٣٩﴾

al-Rūm, 30: 39

Terjemahan: Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah S.W.T Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keredhaan Allah S.W.T maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan pahalanya.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada Perawinya

Farsh huruf dalam ayat ini ialah pada kalimah (ليربوا)³⁷⁶:

Ibnu Kathir, Abu Amru, Ibnu Amir, Asim, Hamzah, Kisa'i dan Khalaf al-Ashir:

kalimah (ليربوا) ini dibaca dengan *ya' al-gha'ib* berbaris *fathah* (*ya'* kata nama bagi

dia) dan *fathah* pada *waw* iaitu ليربوا³⁷⁷

³⁷⁵. Al-Ḥabsh, Ibid., al-Zuhayliyy, Ibid., 157.

³⁷⁶. Al-Rajam, *Al-Qur'ān al-karīm Qirā'āt al-'Asharah al-Mutawāṭirah*, 408.

³⁷⁷. Al-Aṣḥabānī, *Al-Mabṣūt fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, 594.

Nāfi', *Abu Ja'far* dan *Ya'qūb*: kalimah (ليربوا) ini dibaca dengan *ta' al-mukhatib* berbaris *dammah* (*ta'* kata nama bagi awak) dan *sakin* pada *waw* iaitu لَتَرْبُوا³⁷⁸

ii. *Tawjih* Dan Kesan *Qiraat* Pada ayat-ayat Fiqh Dari Aspek Lughah

Menurut Shaykh Abu Mansur, melalui bacaan *Qiraat* pertama membawa maksud sesuatu yang diberikannya dengan tujuan penambahan (riba). Ia diberikan kepada penerima sekiranya memulangkan sesuatu selepas melalui tempoh tertentu. Manakala melalui bacaan *Qiraat* kedua pula membawa maksud untuk kamu menambah daripada wang bagi sesiapa yang memberi riba.³⁷⁹ Ternyata *fā'il* bagi bacaan لَتَرْبُوا ini ditakdir kepada riba itu sendiri manakala *fā'il* bagi bacaan لَتَرْبُوا pula ditakdir kepada pemakan riba dan peniaga yang melakukan riba.³⁸⁰

Riba dalam bahasa Arab ialah lebihan atau tambahan.³⁸¹ Dalam istilah syarak, riba mengandungi tiga bentuk takrif mengikut urusaniaga-urusniaga tertentu³⁸²:

- i- Hutang iaitu bayaran yang lebih daripada pokok mengikut perjanjian yang telah disyaratkan.
- ii- Jual beli riba iaitu akad ke atas pertukaran tertentu yang tidak diketahui secara jelas persamaan pada timbangan atau sukatan yang diakui syarak.
- iii- Pertukaran mata wang dan bahan-bahan jenis ribawi (الاصناف الربوية) seperti emas dengan emas, makanan dengan makanan dan seumpamanya.

³⁷⁸. Ibid.

³⁷⁹. Abu Manṣūr Muhammad, *Kitāb Maā'ni al-Qirā'āt*, 374.

³⁸⁰. al-Habsh, *al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Uthmāni wa al-Ahkām al-Syar'iyyah*, 280.

³⁸¹. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li 'Aḥkām al-Qur'an*, 3- 4: 225.

³⁸². Mohd Bakri Hj. Mansor, *Konsep Syariah dalam Sistem Perbankan Islam*, (Kuala Lumpur, Bimb Institute of Research and Training, Perniagaan Rita, 1998), 33.

Namun begitu, Ibnu al-‘Arabi telah menyimpulkan mengenai mazhab salaf terhadap maksud di sebalik ayat berkenaan dalam tiga bentuk pendapat iaitu:³⁸³

- i. Lelaki yang memberi sesuatu pemberian bertujuan sesuatu yang lebih daripada pemberian itu. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu ‘Abbas.
- ii. Lelaki yang dalam perjalanan yang ditemani oleh seorang lelaki yang membantu dan menolongnya. Pertolongan yang diberikan itu memulangkan sebahagian daripada keuntungan untuk diberi kepadanya sebagai balasan bukanlah atas dasar keredaan Allah S.W.T. Pendapat ini dikemukakan oleh Sha‘bi.
- iii. Lelaki yang menyambung ikatan persaudaraan dengan tujuan tertentu seperti untuk menjadikan dirinya seorang yang kaya, bukan atas dasar keredaan Allah S.W.T. Pendapat ini diambil daripada Ibrahim al-Nakha‘i.

Larangan riba yang terdapat dalam al-Qur’an tidak diturunkan sekali gus, bahkan ia diturunkan dalam empat peringkat³⁸⁴:

- i. Peringkat pertama, menolak tanggapan bahawa pinjaman riba yang pada zahirnya seolah-olah menolong mereka yang memerlukan sebagai suatu perbuatan mendekati atau *taqarrub* kepada Allah S.W.T.³⁸⁵
- ii. Peringkat kedua, riba digambarkan sebagai suatu yang buruk dan Allah S.W.T. mengancam memberi balasan yang keras kepada orang yang memakan riba seperti kaum Yahudi.³⁸⁶

³⁸³. Muhammad bin Abdullah al-‘Arabi, *Tafsir āyāt al-ahkām*, edi. Ali Muhammad al-Bukhari, (Masriyyah, Maktabat al-Bāb al-Ḥalabi, t.t), 3:1479- 1480.

³⁸⁴. <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0704/06/0803.htm>.

³⁸⁵. al-Qur’an, al-Rūm, 30: 39;

وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمِ الْمُضْغِفُونَ ﴿٣٩﴾

³⁸⁶. al-Qur’an, al-Nisa’, 4: 161;

وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوهَا ۖ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾

iii. Peringkat ketiga, riba diharamkan apabila dikait pada suatu tambahan yang berlipat ganda. Para ahli tafsir berpendapat, bahwa pengambilan bunga dengan tingkatan yang cukup tinggi merupakan fenomena yang banyak dipraktik pada masa tersebut.³⁸⁷

iv. Peringkat keempat, Allah S.W.T dengan jelas dan tegas mengharamkan apa pun jenis tambahan yang diambil daripada pinjaman. Ayat ini merupakan ayat terakhir yang diturunkan bersangkut-paut dengan riba.³⁸⁸

Ternyata, kesemua ayat ini menjelaskan putusan muktamad daripada Allah S.W.T mengenai pengharaman riba walau dalam apa jua bentuk sekalipun. Kelihatan, kesemua nas ini tidak menasakkan antara satu sama lain bahkan ia berganding bahu dalam memperkasa maksud dan saling menyempurnakan kefahaman yang jitu dalam pengharaman riba tersebut.

Bertepatan kekhilafan ayat yang menjadi fokus utama dalam tesis ini, bacaan *Qiraat* kedua jelas menunjukkan pengharaman riba terhadap golongan yang terjebak dalam kancah ini manakala bacaan pertama pula menunjukkan pengharaman itu adalah yang bersifat menyeluruh walaupun tujuan pemakan riba itu tidak jelas. Kedua-dua bentuk bacaan ini dilihat saling bergandingan dalam menjelaskan larangan sebarang akad yang melibatkan riba dan jalan-jalan yang menjurus ke arahnya. Demikian kerana segala yang berkait dengan riba merupakan satu bentuk penganiayaan yang dilarang keras dalam pensyariat agama Islam. Bertepatanlah dengan ayat ini, maka ia

³⁸⁷. al-Qur'an, Ali 'Imran, 3: 130;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾

³⁸⁸. al-Qur'an, al-Baqarah, 2: 278;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾

didatangkan dalam dua bentuk bacaan yang berbeza dan memberi kesatuan makna yang jitu dalam permasalahan riba.³⁸⁹

Menurut Shaykh al-Habsh, dalam nas ini sebenarnya adalah berkisar mengenai penafian penambahan harta di sisi Allah S.W.T melalui jalan riba dan bukanlah ia bukanlah berkisar mengenai pengharamannya. Hal ini kerana penurunan ayat ini adalah lebih terdahulu daripada ayat yang mengharamkan riba itu sendiri. (al-Baqarah, 282 dan 'Āli 'Imran, 130). Akan tetapi ayat ini menuruti maksud harta ataupun wang yang telah ditetapkan oleh Allah yang hukumnya adalah haram sebagaimana ia dijelaskan dalam ayat-ayat lainnya yang berkisar mengenai permasalahan riba.

iii. Kesimpulan

Riba merupakan pendapatan yang diperolehi melalui jalan yang tidak adil. Islam mengharamkan riba kerana mempunyai unsur penindasan. Riba adalah merupakan satu sistem yang hanya mengutamakan kepentingan sebelah pihak sahaja tanpa memberi perhatian kepada pihak yang lain padahal Islam mengutamakan keadilan kepada dua pihak ataupun orang yang terlibat dalam sesuatu urusan yang dijalankan. Kedua-dua bacaan ini secara tidak langsung telah menjelaskan perihal sedemikian sekian lama.

3.6.3 Bahagian Yang Membawa Kesan Perbezaan Hukum Fiqh Kalangan Fuqaha

Manakala kategori kedua pula iaitu Bahagian Yang Membawa Kesan Perbezaan Hukum Fiqh Kalangan Fuqaha iaitu berjumlah sebanyak empat tempat iaitu seperti berikut:

a) Al-Baqarah, 2: 125 (maqam Ibrahim), b) Al-Baqarah 2: 222 (Haid), c) al-Maidah, 5: 6 (Ambik wuduk) dan d) al-Maidah 5: 6 (Sentuh Bukan Mahram). Antara intipatinya:

3.6.3.1 Permasalahan Pengambilan Maqam Ibrahim a.s sebagai Tempat Solat

³⁸⁹ . Al-Ḥabsh, 282.

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

Al-Baqarah, 2: 125

Terjemahan: Dan (ingatlah), ketika kami menjadikan rumah itu (baitullah, **Kaabah**) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. Dan jadikanlah sebahagian makam nabi Ibrahim a.s (iaitu batu tempat berdiri nabi Ibrahim a.s ketika mendirikan Kaabah) sebagai tempat solat.³⁹⁰

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada Perawinya.

Farsh al-Huruf dalam ayat ini adalah pada kalimah (واتخذوا)³⁹¹:

Nafi' dan *Ibnu Amir* : kalimah ini dibaca dengan *fathah* pada *kha* ' iaitu واتخذُوا.

Ibnu Kathir, Abu Amru, Asim, Hamzah, Kisa'i, Abu Jaafar, Yaaqub dan Khalaf al-Ashir: kalimah ini dibaca dengan *kasrah* pada *kha* ' iaitu واتَّخذُوا.

ii. Tawjih Dan Kesan Qiraat Pada ayat-ayat Fiqh Dari Aspek Lughah

Menurut *Qiraat* pertama, kalimah tersebut dibaca dengan *fathah* pada *kha* ' iaitu واتخذُوا pula menunjukkan kata kerja lepas (*fi'il al-Māḍī*). Kalimah (واتخذُوا), *fi'il al-Māḍī* ini mempunyai kekuatannya tersendiri kerana perkaitan dengan kalimah *fi'il al-Māḍī* yang terletak sebelum iaitu جَعَلْنَا dan selepasnya iaitu وَعَهِدْنَا, di mana ayat ini memperihalkan perbuatan mengerjakan solat di makam nabi Ibrahim a.s dan perbuatan membersihkan Kaabah telah berlaku sejak zaman nabi Ibrahim a.s.

Manakala *Qiraat* kedua pula, kalimah ini dibaca dengan *kasrah* pada *kha* ' iaitu واتَّخذُوا, menunjukkan kata kerja suruhan (*fi'il al-Amr*). Suruhan pengambilan makam nabi Ibrahim a.s. sebagai tempat solat diperkuat dengan kata suruhan pada خُذُوا yang

³⁹⁰. Semua terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam tesis ini berdasarkan Al-Qur'an Dan Terjemahannya, *Mujamma' al-malik fahd li al-tibā' al-mushaf al-sharif, Madinah al-Munawwarah* 1412H. Terjemahan ini adalah berasaskan bacaan Imam 'Āṣim memandangkan penggunaan bacaan ini begitu popular di mata masyarakat Malaysia.

³⁹¹. Alawiyy bin Muhammad Ahmad Balfaḥiqh dan Muḥamad Kurayyim edi., *Al-Qur'an al-Karīm Qirā'āt al-'Asharah al-Mutawāṭirah*, (al-Madinah al-Munawwarah: Dār al-Muhājir, 1994, Cet. 2), 19.

terdapat dalam sabda nabi Muhammad S.A.W, ³⁹² خُذُوا عَلَيَّ مَنَاسِكَكُمْ iaitu selepas baginda membaca ayat di atas dan mengerjakan solat di belakang makam nabi Ibrahim a.s.³⁹³

iii. Tujahan *Qiraat*, Perkaitan Dan Kesannya Berdasarkan Pandangan Fuqaha' Empat

Daripada kekhilafan kedua-dua *Qiraat* ini secara tidak langsung telah mempengaruhi cara pendekatan pengistinbatanhukum fiqh itu sendiri. Perolehan menerusi '*Qiraat* pertama' yang dibaca dengan *fi'il al-Māḍī* (وَاتَّخَذُوا), Imam Malik, Imam Ahmad bin Hanbal dan Imam Shafii berpendapat bahawa menunaikan solat di belakang makam Ibrahim a.s adalah sunat kerana solat yang wajib itu hanya lima waktu sahaja dan solat selain daripada itu adalah sunat. Pendapat ini berdasarkan kisah seorang lelaki Arab³⁹⁴ yang bertanya kepada nabi Muhammad S.A.W tentang jenis-jenis solat,

قال النبي (ص): "خمس صلوات في اليوم و الليلة"، فقال الأعرابي: هل علي غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع فقال الرجل: "والذي بعثك بالحق لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال النبي (ص): "أفلح إن صدق" ³⁹⁵

Terjemahan: Nabi Muhammad S.A.W bersabda,"Lima waktu solat pada setiap hari (malam dan siang), berkata pula seorang Arab Badawi, "Adakah amalan-amalan yang lain yang wajib aku kerjakan?". Nabi Muhammad S.A.W menjawab:"Tidak ada kecuali engkau kerjakan amalan-amalan yang sunat. Berkata lelaki Badawi lagi, "Demi Allah S.W.T yang mengutuskan engkau dengan kebenaran, aku tidak akan menambah dan mengurangkannya (solat lima waktu)". Nabi S.A.W bersabda,"Dia berjaya lah jika dia benar."

³⁹². Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitab al-hajj* (no. 2), *Bab Wujub al-Safa wa al-Marwah wa ju'ila min Sha'airillah* (no. 79), no. hadith. 1643, Lihat Īmām al-Hafiz Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalānī, *Fathu al-bārī Sharh Ṣaḥih al-Bukhārī*, 4: 306.

³⁹³. Ṣabirī Abd Ra'ūf al-Qawī, *Athar al-Qirā'āt fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Riyadh, Aḍwā' al-Salaf, 1997), 192.

³⁹⁴. Menurut riwayat mengatakan lelaki arab ini adalah seorang Badawi kalangan bani Najad. Lihat, Muhammad 'Alī al-Shaukāni, *Nayl al-'Awṭār Sharh Muntaqī al-Akḥbār*, edi. Siddiqi Muhammad, (Beirut: Dār al-Fikr, , 1994), 1: 346, al-'Asqalānī, *Fathu al-Bārī Sharh Ṣaḥih al-Bukhārī*, 1: 147.

³⁹⁵. Abu Abdullah al-Bukhari Muhammad bin 'Isma'il al-Ja'fi, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī", dalam *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min 'Umur Rasūlullah S.A.W wa Sunannihi wa 'Ayyamihi* = Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: *al-Kutub al-Sittah*, ed. Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir (Dār Thauqi al-Najah), 19 (Kitāb al-'Iman, Bab al-Zakat min al-'Islam (34), no.hadith 46). Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitab al-iman* (2), *bab zakat mina islam* (34), no. hadith. 46, Al-'Asqalānī, *Fathu al-Bārī Sharh Ṣaḥih al-Bukhārī*, 1: 146.

Juga berdasarkan sabda nabi S.A.W kepada Muaz bin Jabal ketika diutus ke Yaman agar memberitahu kepada penduduknya mengenai solat yang wajib dilakukan sehari semalam itu adalah lima waktu sahaja.³⁹⁶ Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim juga menerangkan perihal yang sama tentang solat yang wajib yang pada asalnya adalah lima puluh waktu tetapi Allah telah mengurangkannya kepada lima waktu sahaja. Kefarduan ini ditaklifkan ke atas umat nabi S.A.W ketika malam *Isra'*.³⁹⁷

Manakala perolehan daripada *Qiraat Kedua* yang dibaca dengan *fiil al-Amr* (وَاتَّخِذُوا) membawa kepada hukum wajib. Kalangan mazhab fuqaha' yang empat iaitu Imam Abu Hanifah telah berpendapat bahawa menunaikan solat di belakang makam Ibrahim a.s adalah wajib kerana kalimah ini turun dengan menggunakan *Fiil Amr* (kata kerja suruh).³⁹⁸ Hal ini diperkuat ketika nabi Muhammad S.A.W. mengerjakan tawaf di Kaabah, baginda membaca ayat tersebut dan menunaikan solat di belakang makam Ibrahim a.s. Juga sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik yang berbunyi:

عن أنس رضي الله عنه قال : قال عمر رضي الله عنه، وافقت الله في ثلاث أو وافقني ربي في ثلاث فقلت: يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى؟ فنزلت: (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) إلى آخر الحديث.³⁹⁹

Terjemahan: Daripada Anas r.a berkata: Umar telah berkata, Allah s.w.t. telah memperkenankanku dalam tiga perkara ataupun Tuhanku telah memperkenan

³⁹⁶. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, kitab al-zakat (24), bab lā tu'akhidh karā'im 'amwāl al-nās fī al-ṣadaqat (41), no. hadith. 1458, Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4: 252. hadith, أخبرهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم و ليلة .

³⁹⁷. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab al-ṣolat (8), Bab kaifa furidat al-ṣolawāt fī al-isrā' (1), Hadith: 349, 2:4- 5. فرض الله على أمتي ليلة الإسراء خمسين صلاة، فلم أزل أراجعه و أسأله التخفيف حتى جعلها خمسا في كل يوم و ليلة .

³⁹⁸. Al-Qawī, *ibid.*, 193.

³⁹⁹. Abu Abdullah al-Bukhari Muhammad bin 'Isma'il al-Ja'fī, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī", dalam *Al-Jami 'al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min 'Umur Rasulullah SAW wa Sunannihi wa 'Ayyamihi = Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: al-Kutub al-Sittah, ed. Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir (Dār Thauqi al-Najah), 89. (Kitab al-Solat, Bab Ma Jaa' Fi al-Qiblat wa man lam Yar al-'I'adah 'ala man Saha Fasalla 'ila ghyr al-Qiblat, no.hadith 402).

permintaanku dalam tiga perkara, aku berkata, “Wahai Rasullulah mengapa engkau tidak mengambil makam nabi Ibrahim a.s. sebagai tempat solat? Maka turunlah ayat:

وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى

Dalam permasalahan ini, pertembungan antara kedua-dua *Qiraat* ini dilihat tidaklah sampai menyebabkan para Fuqaha' mengeluarkan fatwa untuk menghalang perbuatan tersebut bahkan mereka bersepakat mengenai pensyariatannya. Sudut kekhilafan yang zahir di sini adalah mengenai sama ada solat di belakang makam nabi Ibrahim a.s. itu sama ada wajib ataupun sunat. Namun di sini kita dapat melihat secara jelas bahawa terdapat perbezaan hukum fiqh yang dicorakkan berdasarkan perbezaan *Qiraat* berkenaan melalui daya fikir fuqaha dengan didokongi dengan sandaran dalil-dalil hadis yang sedia ada tanpa melangkaui batasan syariat. Lantaran, kesinambungan antara kedua *Qiraat* ini, jelas menunjukkan perihal pengambilannya sebagai tempat solat telah bermula sejak zaman nabi Ibrahim a.s. kemudian masih berlaku pada zaman nabi Muhammad S.A.W.

iv. Kesimpulan

Berdasarkan dalil-dalil yang telah dikemuka, pengkaji berpendapat bahawa solat tersebut adalah sunat sahaja berdasarkan tiga rosional yang menyokong pendapat ini. Pertama; *fi'il 'amar* akan membawa kepada sesuatu perbuatan yang wajib jika tidak terdapat faktor pengubah kepada hukum yang lain tetapi di sini terdapat ayat lain yang menjadi pengubah tersebut iaitu terdapat bacaan yang lain pada ayat ini yang didatangkan dalam *fi'il māḍī*. Kedua; hadis yang dinyatakan pertama, hadis kedua dan ketiga telah menafikan bahawa tidak ada solat wajib lagi kecuali solat lima waktu sahaja. Ketiga; rentetan dari itu lagi, jumhur fuqaha' seperti Imam Malik, Imam Ahmad dan Imam Shafii mengatakan sunat sahaja bahkan hanya Imam Abu Hanifah sahaja yang mengatakan wajib berdasarkan hujah *fi'il 'amar* tersebut. Namun, pengkaji sama

sekali tidak menafikan hukum wajib yang terbit rentetan wajah *Qiraat* yang kedua berkenaan. Ini kerana menafikan hukum berkenaan bererti menafikan kewaridan *Qiraat* yang ada. Sebagai mengambil kira sudut tolerensi, kedua-dua bacaan ini sekiranya diperhatikan dari sudut yang harmoni, sebenarnya semua fuqaha' mempunyai persamaan pendapat yang unik iaitu mereka tidak sama sekali mengeluarkan fatwa menghalang perbuatan solat di belakang makam nabi Ibrahim a.s. bahkan mereka bersependapat mengenai pensyariatannya. Di sini jelas dapat dilihat kesinambungan toleransi yang terjalin antara ilmu *Qiraat* dan fiqh bagi mewujudkan pemahaman yang jitu dalam penafsiran al-Qur'an.

3.6.3.2 Permasalahan Tempoh Ketetapan Haid Sebelum Bersetubuh

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ
فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

al-Baqarah 2: 222

Terjemahan: Dan mereka bertanya kepadamu (Wahai Muhammad), mengenai (hukum) haid. katakanlah: "Darah haid itu satu benda Yang (menjijikkan dan) mendatangkan mudarat". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) dalam masa datang darah haid itu, janganlah kamu hampiri mereka (untuk bersetubuh) sebelum mereka suci. kemudian apabila mereka sudah bersuci maka datangilah mereka menurut jalan yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu. Sesungguhnya Allah S.W.T mengasihi orang-orang yang banyak bertaubat, dan mengasihi orang-orang yang sentiasa mensucikan diri.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada Perawinya

Farsh al-Hurūf dalam ayat ini adalah pada kalimah ialah (يَطْهُرْنَ)⁴⁰⁰:

Nāfi, *Ibnu Kathīr*, *Abū 'Amr*, *Ibnu 'Āmir*, *Ḥafṣ* daripada *'Āṣim*, *Abu Ja'far* dan *Yaaqub*:

dibaca *takhfīf* (يَطْهُرْنَ).

Ḥamzah, *al-Kisā'ī*, *Khalaf al-'Āshir* dan *Shu'bah* daripada *'Āṣim*: dibaca *musaqqal* (يَطْهُرْنَ).

⁴⁰⁰ Muhamad Kurayyim, *al-Qur'ān al-Karīm Qirā'āt al-'Asharah al-Mutawāṭirah*, 35.

ii. *Tawjih Dan Kesan Qiraat ayat-ayat Fiqh Dari Lughah*

Dalam ayat berkenaan sememangnya terdapat perbezaan *Qiraat* dalam kalimah yang telah dinyatakan di atas. Melalui perbezaan ini telah menghasilkan khilaf di kalangan ulama fiqh dalam perbincangan hukum bersetubuh sebelum mandi wajib bagi perempuan yang telah berakhir tempoh haidnya sama ada dibenarkan bersama suaminya ataupun sebaliknya. Walaupun kedua-dua bacaan ini sebenarnya memberi maksud tidak menyetubuhi isteri yang berhaid sehingga dalam keadaan yang bersih namun sekiranya diteliti dengan baik sememangnya terdapat dua hukum fiqh yang menarik untuk dikupas secara ilmiah berdasarkan bagaimana *Qiraat* itu mencorakkan hukum fiqh berkenaan. Dan melaluinya juga, kita dapat melihat hujah-hujah yang begitu konkrit dan ilmiah kalangan fuqaha' dalam membenarkan ijthad masing-masing tanpa menimbulkan kesamaran dan perpecahan kalangan masyarakat Islam.

Bacaan pertama (يَطْهَرْنَ) tanpa *tashdīd* pada huruf ط dan ه membawa maksud sekadar terhenti darah haid sepenuhnya sahaja.⁴⁰¹ Dalam erti kata yang lain, lafaz ini membawa maksud Allah S.W.T melarang mendekati isteri ataupun menyetubuhi isteri yang berhaid sehingga si isteri bersih daripada haid sepenuhnya di mana berakhirnya darah haid seseorang isteri merupakan sebagai kemuncak larangan daripada menyetubuhinya (keizinan menyetubuhi isteri dengan berakhirnya haid tanpa mandi hadas.)⁴⁰² Abu Zar'ah juga menyatakan lafaz *takhfīf* kemuncak larangan ini sekadar berakhir keluarnya darah haid sahaja dan bukanlah sampai mengangkat hadas besar

⁴⁰¹. Yahya Zayad, *Ma'āni al-Qur'an li al-Farrā'*, (Beirut: Dār al-'Alam al-Kutub), 1: 143.

⁴⁰². al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, (Beirut: Dār al-Fikr), 2, 385, Al-Jaṣṣās, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, 2003), 1, 228, Al-Qurṭubī, *Aḥkām al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996, Cet. 5), 2: 58.

terlebih dahulu.⁴⁰³ Lantaran itu, terdapat kalangan fuqaha' berpegang dengan kekuatan lafaz berkenaan dalam menerbitkan hukum fiqh.

Manakala bacaan kedua (يَطْهَرَنَّ) bertashdid pada huruf ط dan ه pula membawa maksud menggunakan air dengan membasuh tempat darah yang keluar (faraj) sahaja ataupun berwuduk ataupun mandi hadas. Dan sekiranya seseorang isteri telah melakukan salah satu daripadanya maka suami boleh menyetubuhi si isteri tersebut.⁴⁰⁴ Menurut Abi Zar'ah, maksud lafaz ini adalah kemuncak larangan mendatangi isteri berhaid ialah mengangkat hadas besar (mandi wajib) selepas berakhirnya darah haid. Juga mengambil kira lafaz ini pada wazan (تفعّلن) kata kerja yang mesti disusuli dengan perbuatan. Dan perbuatan di sini yang dimaksudkan ialah dengan mengangkat hadas besar (mandi wajib). Bahkan berhentinya haid itu sama sekali tidak dikira sebagai satu perbuatan dan kalimah yang bertashdid adalah penambahan binaan kalimah yang membawa kepada penambahan makna.⁴⁰⁵ Dalam erti kata yang lain, lafaz ini membawa maksud Allah S.W.T melarang suami menyetubuhi isterinya sehingga mereka menyucikan dirinya dengan melalui cara membersihkan tempat keluar darah haid tersebut, berwuduk ataupun mandi hadas besar. Sekiranya isteri telah melakukan salah satu daripada kaedah tersebut maka bolehlah suami menyetubuhi isteri berkenaan.⁴⁰⁶ Ini disandarkan lagi dengan ayat yang disusuli selepas lafaz berkenaan iaitu (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ)

⁴⁰³. Abdul Rahman bin Muhammad Zanzalah, *Hujjah al-Qirā'āt*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 134.

⁴⁰⁴. Abu Jaafar, *Ma'āni al-Qur'an li Nuḥās*, edi. Muhammad Ali Sobuni, (Jamiah Ummu al-Qurra', Markaz Ihya' al-Turath, 1410), 1: 183.

⁴⁰⁵. Zanzalah, *Hujjah al-Qirā'āt*, 134.

⁴⁰⁶. Al-Ṭabarī, Abi Ja'far Muhammad, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil 'Ayy al-Qur'an*, (t.t : Dar Hijr Litiba'ah wan Nasr), 2: 387.

pada ayat فَإِذَا تَطَهَّرْنَ di mana mojariti kalangan *Qurrā'* membacanya dengan *tashdid*.⁴⁰⁷

Jelas lafaz ini menunjukkan bacaan *tashdid* ini tidak dapat tidak adalah menidakkan kemuskilan yang timbul di mana harus mendatangi seseorang haid yang telah berakhir haid selagi mana tidak mengangkat hadas besar.

iii. Tujahan *Qiraat*, Perkaitan Dan Kesannya berdasarkan Pandangan Fuqaha' Empat

Daripada kekhilafan kedua-dua *Qiraat* ini secara tidak langsung mempengaruhi pendekatan instibat hukum fiqh. Perolehan *Qiraat* pertama yang dibaca tanpa bersabdu pada kalimah berkenaan (يَطْهَرْنَ) membawa maksud sekadar bersih daripada haid

sahaja. Imam Abu Hanifah telah menggunakan lafaz *Qiraat* ini sebagai pegangan pengintibatan hukum dalam mazhabnya dengan menyatakan boleh bersetubuh dengan isteri walaupun belum mandi wajib. Ijtihad beliau dalam permasalahan ini, tidak mensyaratkan mandi wajib terlebih dahulu sebelum bersetubuh tetapi hanya perlu memastikan bahawa haid tersebut betul-betul telah berhenti seadanya (mengikut kebiasaan haid berhenti iaitu 10 hari).⁴⁰⁸ Mazhab Hanafi telah menambah bahawa seseorang isteri sama sekali tidak boleh disetubuhi sehingga sempurna tempoh kebiasaan berakhirnya haid. Sekiranya haid berhenti sebelum sempurna tempoh kebiasaan haid maka tidak halal menyetubuhinya.⁴⁰⁹ Mazhab ini mengaitkan bahawa seorang isteri boleh disetubuhi dengan dua perkara; 1) sekiranya si isteri suci daripada haid mengikut kebiasaan haid berhenti. Kebiasaan tempoh haid berhenti mengikut

⁴⁰⁷. Al-Zamakhshari, 1: 134, al-Rāzī, *Tafsir al-Rāzī*, (Beirut: Dar al-Fikr), 6: 72, al-Baidhawī, 48.

⁴⁰⁸. Al-Nawawī, Muhyiddin bin Syaraf, *Majmu' Sharh al-Muhazzab li Imam al-Shirāzī*, edi. Muhammad Najib al-Muti'i, (Jaddah: Maktabah al-Irshad, t.t), 2: 397-398

⁴⁰⁹. Ibid.

bilangan hari yang banyak di sisi Imam Hanafi iaitu 10 hari. 2) Sekiranya berakhir haid sebelum tempoh 10 hari maka si isteri dibenarkan disetubuhi oleh suaminya sehingga si isteri tersebut mandi wajib atau dapat menunaikan solat. Sewajar juga memastikan bahawa tiada lagi darah haid.⁴¹⁰

Dalam mazhab Hanafi tempoh kebiasaan haid tidak melebihi sepuluh hari berdasarkan hadis nabi S.A.W. :

(أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة)⁴¹¹

Terjemahan: Tempoh haid paling sedikit adalah tiga hari, sebanyak-banyaknya adalah sepuluh hari (tempoh sempurna).

Walau bagaimanapun, mazhab Hanafi menetapkan bahawa mandi wajib sebagai satu tuntutan sahaja sebelum menyetubuhi isteri bagi mengelak daripada berlaku kekhilafan fiqh yang timbul berlandaskan kedua *Qiraat* ini tanpa menyalahi pendapat mazhab yang lain. Berkaitan dengan kedua-dua *Qiraat* ini, mazhab Hanafi sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Jaṣṣās mempunyai kaedah dalam mengamalkan pemahaman berdasarkan dua lafaz in. Dalam erti kata yang lain bahawa lafaz *takhfif* (يَطْهَرْنَ) sebenarnya telah membawa maksud yang sempurna menepati pemahaman mazhabnya. Manakala lafaz (حتى) sebenarnya berfungsi sebagai penggubah hukum sebelumnya. Dengan maksud larangan bersetubuh itu secara tidak langsung telah ternafi dengan adanya kalimah (حتى) yang membawa maksud sehingga berakhir tempoh haid.⁴¹²

Beliau tidak memilih bacaan *tashdid* dalam permasalahan ini sebagai penentu hukum

⁴¹⁰. Al-Qawi, *Athar al-Qiraat Fi al-Fiqh al-Islami*, 212, Al-Jaṣṣās, Ahmad bin Ali al-Razi, *Tafsir Ahkam al-Qur'an*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī, 1405), 1: 336

⁴¹¹. 'Abu 'Isa al-Tarmidhi, Muhammad bin 'Isa bin Saurah, *Sunan al-Tarmidhi*, ed. 'Ahmad Muhammad Shakir, (Mesir), 128 (Kitab Thaharah, Bab al-Mustahadah 'Annaha Tajmau 'Baina al-Salataini bi Ghasli Wahid, no.hadith 128. Abu Hasan Ali bin Ahmad Daruqutni, *Sunan Ad-Daruqutni*, 1: 485. Hadis ini dinilai sebagai hadis dhoif.

⁴¹². Al-Jaṣṣās, *Tafsir 'Alkām al-Qur'an*, 1: 336-337.

kerana beranggapan ia akan memberi pemahaman bertentangan dengan apa yang terdapat pada lafaz *takhfif*. Namun begitu, al-Jaṣṣas tidak menafikan keberadaan lafaz *tashdid* bahkan beliau telah meletakkan lafaz ini berada dalam kedudukan mengukuhkan lafaz *takhfif* iaitu tahap keyakinan bahawa benar-benar bersih daripada haid (melalui tempoh paling lama haid iaitu 10 hari).⁴¹³ Pengkaji melihat mazhab Hanafi menggunakan lafaz *tashdid* menyamai maksud dengan lafaz *takhfif* dalam erti kata yang lebih mendalam.

Berdasarkan *Qiraat* kedua pula, bacaan *tashdid* (يَطْهَرَنَّ) pada huruf ط dan ه pula yang memberi makna ‘benar-benar suci’ itu dikira selepas mandi wajib. Melalui bacaan ini, mazhab Maliki, Shafii dan Hambali telah mengistinbatkan haram menyetubuhi isteri haid sehingga berakhir haid tersebut dan telah mengangkat hadas besar. Ketiga-tiga mazhab ini berdalilkan dengan lafaz kedua (*muthaqqal*) iaitu (يَطْهَرَنَّ) yang terdapat pada ayat (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ). Perkataan yang bergaris itu membawa maksud mandi wajib. Ayat selepas lafaz ini iaitu (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) pula membawa apabila mereka telah mandi wajib maka datangilah (menyetubuhi) isteri mengikut apa yang telah Allah S.W.T perintahkan.⁴¹⁴ Namun begitu, fuqaha seperti Imam Malik, Shafii dan Hambali menyatakan bahawa bacaan dengan lafaz *mukhaffaf* sebenarnya tidak membatalkan larangan tersebut sehingga mandi wajib (menyamai bacaan *muthaqqal*). Ini kerana Allah S.W.T telah meletakkan dua syarat dalam permasalahan ini iaitu berakhir haid dan mandi wajib. Ini jelas berdasarkan pada kedua-dua kalimah berkenaan iaitu (يَطْهَرَنَّ dan فَإِذَا تَطَهَّرْنَ): i. (حَتَّى يَطْهَرْنَ) – Bacaan

⁴¹³. Ibid.

⁴¹⁴. Al-Qawi, *Athar al-Qirā'āt fi al-Fiqh al-Islāmī*, 213.

mukhaffaf ini membawa makna sehingga berhenti darah haid; ii. (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) – Ayat ini

pula membawa makna (apabila isteri telah mandi wajib). Manakala kalimah (فَأَتَوْهُنَّ)

membawa maksud keizinan menyetubuhi isteri berakhir dengan mandi wajib.⁴¹⁵

Lantaran kemuncak tegahan itu tidak dapat tidak membawa kepada mandi wajib.

Jelasnya pengkaji melihat, ketiga-tiga mazhab ini sememangnya meraikan lafaz

pertama يَطَهَّرْنَ walaupun mereka mengistinbatkan hukum fiqh berdasarkan lafaz kedua

iaitu يَطَهَّرْنَ. Mereka begitu meraikan lafaz *Qiraat* demi menjaga kemaslahatan daripada

timbul kekeliruan yang bakal terjadi dalam masa yang sama demi mendokong hukum

fiqh yang diinstibatkan tersebut.

iv. Kesimpulan

Pengkaji dapat menyimpulkan kedua-dua lafaz berbeza ini sebenarnya telah memberi

impak yang besar dalam mencorakkan hukum fiqh kalangan fuqaha'. Jelas

menunjukkan bahawa keduanya adalah sumber pengistinbatan hukum. Bahkan

perolehan hukum yang diinstibatkan itu langsung tidak bertentangan antara satu sama

lain walaupun berbeza dari aspek telahan hukum. Kesemua Fuqaha mengharamkan

persetubuhan wanita yang dalam keadaan haid. Lantaran, sekiranya didapati mana-

mana pendapat ulama yang menolak salah satu daripada lafaz *Qiraat* yang melahirkan

hukum Fiqh tersebut adalah merupakan pendapat yang sepatutnya ditolak seadanya. Ini

kerana ia boleh memberi fitnah terhadap kesucian lafaz al-Qur'an. Golongan ini

sebenarnya tidak memahami dalam erti kata yang sebenar tentang keberadaan *Qiraat*.

Lafaz *Qiraat* ini datang bukanlah untuk memberi perpecahan kalangan umat Islam

⁴¹⁵. Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Damsyik: Dār al-Fikr, 1997), 1: 473.

bahkan memberi satu bentuk kehujahan yang jitu bahawa ia adalah datang daripada Allah S.W.T.

Sebagaimana yang telah dibincangkan melalui dua bacaan ini, lafaz pertama harus menyetubuhi isteri walau pun belum mandi hadas dengan syarat isteri itu telah melalui tempoh paling lama haid di sisi mazhab Hanafiyyah manakala lafaz kedua pula memberi perbezaan hukum daripada dua bacaan iaitu haram menyetubuhi isteri yang suci dari haid sebelum mandi hadas. Pendapat ini dipegang oleh kalangan mazhab Maliki, Shafii dan Hambali. Dokongan hujahan dan kajian dari aspek perubatan dan kesihatan mengenai permasalahan ini begitu ketara menyetujui keadaan ini.⁴¹⁶

Haid atau dalam bahasa inggeris disebut *menses*⁴¹⁷ adalah pengaliran darah beserta kekotoran sel dari rahim. Darah haid biasanya berbau busuk disebabkan oleh tindakan bakteria ke atas darah dan sel-sel yang tergugur daripada rahim⁴¹⁸. Ketika datang haid itulah terjadi *erosion*⁴¹⁹ pada dinding rahim, seandainya melakukan persetubuhan maka kuman-kuman dengan mudah masuk ke dalam rahim. Disebutkan pula di dalam al-Qur'an bahawa darah haid itu kotor (penyakit)⁴²⁰ sepertimana firman Allah s.w.t:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى

Al-Baqarah, 2: 222

Terjemahan: Dan mereka bertanya kepadamu (Wahai Muhammad), mengenai (hukum) haid. Katakanlah: "Darah haid itu satu benda yang (menjijikkan) dan mendatangkan mudarat".

⁴¹⁶. Muhammad Shah Ramadhan, *Permasalahan Haid, Nifas & Istihadah Berdasarkan Tinjauan Fiqh & Perubatan*, (Kuala Lumpur: Pustaka Jiwa Sdn.Bhd, 2002), 5-6.

⁴¹⁷. A.H.Johs & Dj. Prentice, *Kamus Inggeris Melayu*, (Kuala lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1991), 952.

⁴¹⁸. Abd. Manaf bin Haji Ahmad & Mohd. Nasri Isma'îl, *Haid Dari Perspektif Perubatan dan Islam*, Watan Sdn.Bhd, 2001), 12.

⁴¹⁹. A.H.Johs & Dj. Prentice, 475.

⁴²⁰. Muhammad Shah Ramadhan, 5-6.

Oleh yang demikian, jelaslah kepada kita bahawa suami mestilah berhati-hati sebelum menggauli isteri yang baru habis tempoh haid. Langkah berhati-hati ialah mandi bagi menyakinkan sucinya daripada haid. Ini kerana syarat yang membolehkan suami menggauli isterinya ialah berhenti darah dan mandi. Justeru, pengkaji lebih melihat hukum yang dibawakan dalam mazhab Shafii mewakili jumhur ulama adalah lebih utama untuk dipraktikkan. Ia bertujuan mengelakkan kemudharatan bagi kedua-dua pihak. Ini juga bersesuaian dengan firman Allah S.W.T:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

Al-Baqarah, 2: 195

Terjemahan: Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan.

3.6.3.3 Permasalahan Aturan Pengambilan Wuduk

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

al-Maidah, 5: 6

Terjemahan: Wahai orang-orang Yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) Iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali; dan jika kamu Junub (berhadas besar) maka bersucilah Dengan mandi wajib; dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air), atau Dalam pelayaran, atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air, atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum Dengan tanah - debu Yang bersih, iaitu: sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu Dengan tanah - debu itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada PRAWINYA

Farsh huruf dalam ayat ini adalah pada kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ)⁴²¹:

Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Ḥamzah, Abu Ja‘far, Khalaf al-‘Āshir dan Shu‘bah daripada ‘*Āṣim*: *kasrah* pada *Lam* iaitu وَأَرْجُلَكُمْ
Nāfi ‘, Ibnu ‘Āmir, al-Kisā‘ī, Ya‘qūb dan Ḥafs daripada ‘*Āṣim*: *fathah* pada *Lam* iaitu وَأَرْجُلَكُمْ

ii. Tawjih Dan Kesan Qiraat Pada ayat-ayat Fiqh Pada Aspek Lughah

Menurut *Qiraat* pertama, kalimah ini dibaca dengan *kasrah* pada *lam* iaitu وَأَرْجُلَكُمْ, mengambil kira bahawa kalimah ini adalah sambungan (masih berkait) dengan kalimah sebelumnya iaitu (وَأَمْسَحُوا). Berdasarkan baris *kasrah* pada kalimah yang digariskan

dalam ayat berkenaan iaitu (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)⁴²², kalangan mereka yang membaca secara *kasrah* menjadikan *harf jār* iaitu *Bā’* sebagai *aamil* (pelaku ataupun penyebab baris *kasrah*).⁴²³ Ternyata maksud ayat berkenaan membawa maksud seperti berikut iaitu “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, kedua belah tangan kamu meliputi siku dan sapuluh sebahagian dari kepala kamu, dan sapuluh kedua belah kaki kamu meliputi buku lali.”

Manakala *Qiraat* kedua pula, kalimah tersebut dibaca dengan *fathah* pada *lam* iaitu وَأَرْجُلَكُمْ kerana mengambil kira ia adalah sambungan (masih

⁴²¹. Muḥamad Kurayyim, *Al-Qur’ān al-Karīm Qirā’āt al-‘Asharah al-Mutawātirah*, 48.

⁴²². Abdul Rahman bin Muḥammad Zanjalah, *Ḥujjah al-Qirā’āt*, 223.

⁴²³. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li ‘Aḥkām al-Qur’an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 5-6: 61.

berkait) dengan kalimah sebelumnya iaitu (فَاغْسِلُوا). Berdasarkan baris *fathah* pada kalimah yang digariskan dalam ayat berkenaan iaitu (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ)⁴²⁴, kalangan mereka yang membaca secara *fathah* menjadikan kalimah فَاغْسِلُوا sebagai *aamil nasab* (pelaku ataupun penyebab baris *fathah*).⁴²⁵ Ternyata maksud ayat berkenaan membawa maksud seperti berikut iaitu “Wahai orang-orang Yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) Iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali.”

Kebiasaan dalam kitab-kitab tafsir terutamanya di Malaysia menterjemahkan ayat berkenaan dengan membasuh mengambil kira kebanyakan masyarakat Islam dunia masakini berpegang dengan membasuh sebagai hasil pengistinbatan hukum yang terhasil daripada bacaan *fathah* kecuali kalangan penganut mazhab syiah berpegang dengan menyapu sebagai hasil pengistinbatanhukum yang terhasil daripada bacaan kasarh walaupun mereka sendiri mengamalkan bacaan secara *fathah*.

iii. Tujahan *Qiraat*, Perkaitan Dan Kesannya berdasarkan Pandangan Fuqaha' Empat

Sebagaimana yang telah dijelaskan bahawa perbezaan *Qiraat* ini telah memperlihatkan bahawa pandangan majoriti ulama Fiqh mazhab empat mewajibkan bahagian anggota kaki wajib dibasuh dan bukanlah disapu. Ini berdasarkan sandaran bacaan yang ditelaah

⁴²⁴ . Zanzalah, *Hujjah al-Qirā'āt*, 221-222.

⁴²⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li 'Aḥkām al-Qur'an*, 5-6: 61.

itu adalah berdasarkan bacaan fathah yang terzhahir kerana ia merupakan sambungan pada kata kerja (فَاغْسِلُوا).⁴²⁶ Uslub sebegini dikenali sebagai *uslub taqdim* dan *mua'khar* dalam percakapan. Ia sememangnya terdapat banyak dalam al-Qur'an sepertimana yang dinyatakan di bawah.⁴²⁷

Namun begitu kesepakatan kalangan para Fuqaha termasuk fuqaha' mazhab empat dalam masa yang sama juga mengambil kira bahawa bacaan kasrah itu tidak menjejaskan kedudukannya yang juga membawa maksud basuh.⁴²⁸ Ini kerana ia masih dikira sambungan daripada kalimah (فَاغْسِلُوا). Bacaan kasrah bagi kalimah (وَأَرْجِلْكُمْ) itu disebabkan kedudukannya yang berhampiran dengan kalimah sebelumnya yang berbaris kasrah iaitu (بُرِّئُوا مِنْكُمْ) maka ia harus juga dibaca dengan *kasrah*.⁴²⁹ Kepenggunaan dua wajah *Qiraat* ini dengan pentakwilan tersendiri menjadikannya sebagai hujah dari aspek lughah bahawa kalimah ini merupakan sambungan bagi kalimah (فَاغْسِلُوا) dan bukanlah kalimah (وَأَمْسَحُوا) ini semakin menjadi nyata.

⁴²⁶. Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tafsir al-Dur al-Manthūr fi al-Tafsir al-Ma'thūr*, edī. 'Abdullah bin Abd. al-Muḥsin al-Turki, (Kāherah, Markaz Hajar li al-Buhuth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah, 2003), 5: 204-206

⁴²⁷. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 5-6, 62, Abi Zar'ah, Ibid., 221- 222

i. Al-Qur'an: Ṭāha, 129:20 pada kalimah yang bergaris:

وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴿٢٠﴾

ii. Al-Qur'an: al-Māidah, 5: 5 pada kalimah yang bergaris:

الْيَوْمَ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَّهُمْ ۚ وَالْحَصَنَاتُ

⁴²⁸. al-Ḥabsh, *al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fi al-Rasm al-Uthmānī wa al-Ahkām al-Syar'iyyah*, 6.

⁴²⁹. Abd. Fattah Sayyid al-Mirṣafī, *Hidāyatul al-Qārī ila Tajwīd al-Kalām al-Bārī*, (Kaherah: Dār al-Majd Islam, 2008), 215.

i. Al-Qur'an: al-Wāqiah 18: 56 pada kalimah yang bergaris:

بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ ﴿٥٦﴾

Selain itu, konduksi ini juga dikuatkan lagi dengan beberapa faktor ataupun nas-nas yang lain. Antaranya seperti:

عن جابر رضي الله عنه: أمرنا رسول الله (ص) إذا توضأنا للصلاة أن نغسل أرجلنا⁴³⁰

Terjemahan: Daripada Jabir : Rasullulah menyuruh kami apabila kami berwuduk untuk menunaikan solat maka kami akan membasuh kaki-kaki kami.

عن عبد الله بن عمر أنه قال : (تخلف عنا رسول الله في سفرنا فأدركنا وقد أرهقنا العصر فجعلنا نتوضأ و نمسح على أرجلنا قال: فنادى بأعلى صوته (ويل للأعقاب من النار) مرتين أو مرتين.⁴³¹

Terjemahan: Daripada Abdullah bin Umar berkata: (Kami telah ditinggalkan oleh Rasulullah S.A.W. dalam satu perjalanan kemudian kami telah mendapati baginda dalam musafir itu. Kami telah kelewatan dalam solat Asar dan kemudian bersegera menunaikannya dan kami mengambil wuduk dan menyapu pada kaki-kaki kami. Maka Abdullah bin Umar berkata: Maka kami telah dipanggil baginda dengan suara yang nyaring: Maka celakalah bagi tumit-tumit daripada api neraka sebanyak dua kali.

Dalam hadith yang pertama jelas menyatakan bahawa terdapat suruhan nabi S.A.W yang menyuruh para sahabat baginda agar membasuh bahagian kaki mereka ketika berwuduk. Manakala hadith kedua pula memperihalkan keadaan para sahabat mengambil wuduk ketika bermusafir dengan menyapu kaki mereka. Keadaan itu telah diketahui oleh nabi S.A.W lantas baginda memperingatkan mereka agar membasuhnya bagi menghilangkan segala kekotoran yang terdapat pada tumit-tumit mereka. Bahkan nabi S.A.W memberi amaran kepada mereka dengan ancaman api neraka bagi sesiapa yang hanya menyapu pada kaki ketika berwuduk. Ini kerana segala kekotoran yang terdapat pada kaki sama sekali tidak dapat dihilangkan seadanya dengan hanya menyapukan air pada kaki. Jelas di sini ancaman nabi S.A.W terhadap perbuatan para

⁴³⁰ . Abu Hassan al-Daruqutni 'Ali bin 'Umar bin 'Ahmad, *Sunan al-Daruqutni*, ed. Abdul Latif Hirzullah et.al (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 2004), 107 (Kitab al-Thaharah, Bab Ma Ruwiya Fi Fadl al-Wuduk wasti'ab Jami 'al-Qadam fi al-Wuduk bi al-Ma', no.hadith 377, Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tafsir al-Dur al-Manthūr fi al-Tafsir al-Ma'thūr*, (Beirut, Dār al-Fikr), 1: 56.

⁴³¹ . 'Abu Abdullah al-Bukhari Muhammad bin 'Isma'il al-Ja'fi, "Sahih al-Bukhari", dalam *Al-Jami 'al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min 'Umur Rasulallah SAW wa Sunannihi wa 'Ayyamihi = Sahih al-Bukhari: al-Kutub al-Sittah*, ed. Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir (Dar Thauqi al-Najah,), 44 (Kitab Wuduk, Bab Ghaslu al-Rijlaini, wa la yamsah 'ala al-Qhadimin, no. hadith 163).

sahabat baginda menunjukkan perbuatan membasuh kaki adalah suatu tuntutan wajib.⁴³²

Bahkan kalangan ulama menambah bahawa hadith-hadith yang menyatakan bahawa nabi S.A.W hanya menyapu pada kaki dan tidak membasuhnya sebenarnya berlaku ketika permulaan agama Islam namun kemudiannya nabi S.A.W menyuruh untuk membasuhnya.⁴³³

Menurut Ibnu al-‘Arabi⁴³⁴ bahawa kalangan ulama telah bersepakat mengenai kewajiban membasuh pada kaki ketika berwuduk kecuali al-Tabari,⁴³⁵ salah satu kalangan daripada fuqaha Muslimin dan juga golongan *Rafidah* yang berpegang dengan bacaan *kasrah* iaitu sapu.⁴³⁶ Demikian juga kalangan umat Islam yang bermazhab Syiah, mereka hanya mensyaratkan bahagian anggota kaki disapu bukanlah dibasuh. Ia bersandarkan dengan bacaan *kasrah*. Ini berdasarkan sandaran bacaan yang ditelaah itu adalah berdasarkan bacaan *fathah* yang terzahir kerana ia merupakan sambungan pada kata kerja (وَأَمْسَحُوا). Dalam masa yang sama kita sedia maklum bahawa kalangan syiah

ini sendiri mengamalkan bacaan secara *fathah* bersandarkan riwayat Ḥafṣ daripada Imam ‘Āṣim.

⁴³² . Muhammad bin Ahmad bin Rusd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Qāhīrah: Maktabah Ibn Taimiyyah), P.thq: Subhhi Hasan Hallaq, 1415). j.1: 17.

⁴³³ Najmuddin Ja’far al-Hasan al-Hilli, *Al-Mukhtaṣar al-Nāfi Fi Fiqh al-Imāmīah*, (Beirut, Dār al-Adwā’, 1985), 30.

⁴³⁴ Beliau adalah Muhammad bin Abdullah bin Muhammad. Berasal daripada daerah Fās, Maghribi. Lebih dikenali sebagai Qādi Abū Bakr bin al-‘Arabi āl-Mālikī.. Beliau lahir pada tahun 468H dan wafat pada tahun 543H. Beliau seorang tokoh ulama yang alim dalam bidang ilmu Qiraat, Fiqh, Usul, Tafsir, Hadis dan pelbagai bidang ilmu. Beliau dikebumikan di daerah Fās. Sila rujuk laman sesawang Wikipedia, dicapai 23 April 2017, <https://ar.m.wikipedia.org/wiki>.

⁴³⁵ Mazhab al-Ṭābari diasaskan oleh Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Ṭābari. Dilahirkan pada tahun 224H di Tabristan. Beliau sememangnya terkenal dalam bidang penafsiran al-Qur’an namun dalam masa yang sama disebabkan kealimannya, beliau juga dikenali sebagai mujtahid dalam bidang fiqh. Meskipun mempelajari fiqh daripada Imam Shafii, Imam Malik dan seorang ulama ahl ar-Ra’y, Abu Muqatil namun beliau mengambil sikap sendiri yang tidak terikat dengan mazhab-mazhab yang dipelajarinya. Pada mulanya mempunyai pengikut yang ramai tetapi mazhab ini tidak bertahan lama dan terus tenggelam sebaik sahaja al-Tabari meninggal dunia. Beliau meninggalkan banyak hasil karya agung. Antaranya Tarikh al-Tabari dan Tafsir al-Tabari yang merupakan ensiklopedia ilmu yang tak ternilai dan berkedudukan tinggi malah menjadi rujukan para ilmuwan sehingga kini. Sila rujuk Mahmood Zuhdi bin Abdul Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, (Kuala Lumpur, Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 2006), 209.

⁴³⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li ‘Alḥkām al-Qur’an*, 5-6: 61- 62.

Walau bagaimanapun, dalam permasalahan ini, mereka cuba mengimbangi kedua-dua fungsi bacaan ini dalam bentuk yang berbeza memandangkan kedua-dua bacaan ini adalah *Qiraat Mutawatirah* yang tidak boleh ditolak sama sekali. Mereka membuat pentakwilan dalam aspek lughah bahawa bacaan pada kalimah (وَأَرْجَلَكُمْ) boleh juga dibaca dengan *fathah* dan dalam masa yang sama berkesinambungan dengan kalimah (فَاعْصِلُوا) bukan pada kalimah (وَأَمْسَحُوا). Ini berdasarkan hujah yang dibawakan kalangan ulama mufasssir seperti imam Fakhru Razi al-Zamakhshari mengatakan bahawa wajib sapu (مسح) sememangnya pada dasarnya terbina daripada kedua-dua *Qiraat* berkenaan di mana bacaan kasrah pada kalimah (وَأَرْجَلَكُمْ) mengambil kira bahawa ia adalah sambungan daripada kalimah (بِرؤوسكم). Sebagaimana keberikatan kalimah itu dengan kata kerja (مسح) maka kalimah (وَأَرْجَلَكُمْ) juga terikat dengan maksud demikian di mana pada anggota kepala dan kaki adalah wajib disapu. Beliau menambah bahawa bacaan *fathah* pula juga menepati dengan maksud sapu (مسح) kerana mengambil kira bahawa kedudukannya berada pada tempat nasab iaitu (*maf'ul bih*) yang disebabkan dengan kata kerja (وَأَمْسَحُوا) manakala kalimah (بِرؤوسكم) pula ini dibaca *kasrah* kerana keberadaan *Harf Jar* (ba'). Dalam kata erti yang lain, kalimah (وَأَرْجَلَكُمْ) ini dibaca dengan *fathah* mengambil kira kedudukannya berada pada tempat nasab (*maf'ul bih*) dan dibaca dengan *kasrah* kerana mengikuti baris bagi kalimah sebelumnya yang dibaca dengan *kasrah* iaitu (بِرؤوسكم).⁴³⁷ Pengkaji melihat satu perbahasan yang

⁴³⁷ al-Rāzī, *Tafsir al-Rāzī*, 5: 235.

cukup menarik dalam aspek lughah bagi menguatkan hujah dalam pengistinbatanhukum bagi mazhab yang diikuti oleh kalangan syiah.

Mereka membawa dalil daripada hadith yang dikeluarkan oleh Abu Daud, hadith yang diriwayatkan oleh Aus bin Aus al-Thaqafii bahawa beliau telah melihat nabi S.A.W berjumpa dengan Qabilah Khuzaimah di Taif, baginda berwuduk dan menyapu kedua selipar dan kedua kaki baginda.⁴³⁸ Tujuan pengkaji menyentuh juga pandangan mazhab syiah dalam yang permasalahan fiqh kerana kesepakatan ijthad kalangan para fuqaha termasuk mazhab empat kecuali mazhab yang dipegangi kalangan syiah. Dalam masa yang sama pengkaji ingin memaparkan fungsi qiraaat itu sendiri di mana secara tidak langsung telah memperlihatkan perbincangan bagaimana kalangan ulama fuqaha' mengistinbatanhukum dalam mazhab masing-masing berdasarkan tahap kefahaman dan daya intelektual mereka. Dalam aspek hujahan lughah sememangnya kelihatan hujah yang dibawakan oleh kalangan mazhab syiah kelihatan begitu gah namun apabila didokongi dengan hadis-hadis dan nas-nas tertentu ternyata ijthad yang dibawakan oleh kalangan jumhur fuqaha lebih terang lagi bersuluh kekuatannya.

iv. Kesimpulan

Implikasi dalam pengamalan masyarakat tidak wujud kalangan Ahli Sunnah wa al-Jamaah kerana mereka bersepakat hukum basuh kaki adalah wajib ketika berwuduk kecuali kalangan syiah yang menetapkan sapu pada bahagian berkenaaan. Di sini, pengkaji dapat melihat kekuatan hujah lughah di samping penggunaan nas-nas tertentu yang menjarakkan jurang perbezaan pentawjihan antara kedua-dua pihak. Sapu kaki yang merujuk kepada bacaan baris bawah manakala basuh kaki pula merujuk kepada bacaan baris *fathah*. Namun pengkaji berkecenderungan menuruti berdasarkan apa yang

⁴³⁸ al-Suyūṭī, *Tafsir al-Dur al-Manthūr fi al-Tafsir al-Ma'thūr*, 5: 207.

disepakati oleh kalangan Ahli Sunnah wa al-Jamaah tapi dalam masa yang sama pengkaji berpendapat bahawa dalam kondusi ini, alangkah baiknya kedua-dua *Qiraat* ini dapat diraikan pengamalannya berdasarkan situasi yang berbeza dan bukanlah secara berasingan daripada dua bentuk *Qiraat* tersebut.

Dalam erti kata yang lain, pemahaman membasuh kaki dengan air itu sewajarnya sebagai cara hakiki pengambilan wuduk manakala pemahaman menyapu kaki dengan air sahaja pula diaplikasikan bagi seorang yang berwuduk dengan menggunakan khuf (kasut kulit) kerana faktor cuaca yang amat sejuk dan seumpamanya. Bersesuaian dengan pendekatan yang dibawakan oleh imam Suyuti dalam permasalahan ini dalam pengaplikasian kedua-dua maksud bagi *fathah* (basuh) dan *kasrah* (sapu). Bacaan *fathah* bagi maksud basuh adalah lebih diutamakan ketika mengambil wuduk manakala bacaan *kasrah* bagi maksud sapu pula adalah sesuai digunakan bagi khuf (sejenis sarung kulit seperti kasut yang dipakai pada kaki) ketika mengambil wuduk. Demikianlah suasana harmoni dan sudut keserasian dapat dipamerkan sesuai dengan kedua-dua disiplin ilmu ini tanpa melangkaui batasannya.

3.6.3.4 Permasalahan Wuduk Yang Terbatal Disebabkan Bukan Mahram

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ۚ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٤٣﴾

⁴³⁹. Terdapat juga *Farsh al-Huruf* yang sama dalam surah An-Nisā' pada ayat 43 iaitu (ۚ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) yang mempunyai khilaf yang sama dengan permasalahan ini.

Terjemahan: Wahai orang-orang Yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) Iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali; dan jika kamu Junub (berhadas besar) maka bersucilah Dengan mandi wajib; dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air), atau Dalam pelayaran, atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air, atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum Dengan tanah - debu Yang bersih, iaitu: sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu Dengan tanah - debu itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur.

i. Bentuk Bacaan dan Penyandaran pada Perawinya

Terdapat satu *farsh huruf* dalam ayat ini iaitu kalimah (لمستم)⁴⁴⁰:

Hamzah, al-Kisā'ī, Khalaf al-‘Āshir: membaca dengan *hazaf* (tanpa alif) pada *Lam* iaitu: (لمستم).

Nāfi', Ibnu Kathīr, Abū 'Amr, Ibnu 'Āmir, 'Āsim, Abu Ja'far dan Ya'qūb: membaca dengan *ithbat* (dengan alif) pada *lām* iaitu: (لامستم).

ii. Tawjih Dan Kesan Qiraat Pada ayat-ayat Fiqh Dari Aspek Lughah

Menurut *Qiraat* pertama, kalimah tersebut dibaca dengan *Hazaf al-Alif* membawa maksud sentuh tanpa melakukan jimak seperti cium, isyarat mata dan sentuh dengan tangan.⁴⁴¹ Ini merupakan pandangan yang dibawakan oleh Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud, Said bin Jabir, Ibrahim bin Nakhaii dan Ibnu Shihab al-Zuhri. Mereka menjadikan perbuatan di sini bagi lelaki bukanlah bagi wanita.⁴⁴²

Manakala *Qiraat* kedua pula, kalimah ini dibaca dengan (لامستم) yang membawa maksud bersetubuh antara keduanya. Huruf alif pada kalimah ini bagi menunjukkan atas wazan *mufā'alah*. *Mufā'alah* mestilah melibatkan dua pihak. Ini dikuatkan berdasarkan apa yang diriwayatkan dalam tafsir bahawa sayyidina Ali r.a. berkata : “ (لَامَسْتُمْ)

⁴⁴⁰. Muhamad Kurayyim, *Al-Qur'ān al-Karīm Qirā'āt al-'Asharah al-Mutawātirah*, 108.

⁴⁴¹. Zanzalah, *Hujjah al-Qirā'āt*, 204-205.

⁴⁴². Zanzalah, *Ibid*.

(النِّسَاء) bermaksud kamu menyetubuhi, tetapi Allah telah memberi *kinayah* (kiasan)”⁴⁴³

di sebalik penggunaan kalimah tersebut. Diriwayatkan daripada Ibnu Abbas bahawa beliau mengatakan maksud tersebut ialah menyetubuhi wanita.⁴⁴⁴

Daripada Said bin Jabir berkata: “Kami berada di bilik Ibnu Abbas, bersama kami juga Atta’ bin Abi Rabah, sekumpulan daripada kalangan golongan *al-Muwāli* (pengikut yang setia), Ubaid bin Umair dan sekumpulan daripada kalangan Arab badwi. Lalu kami berbincang mengenai kalimah (اللماس), Aku (Said bin Jabir), Atta’ berkata, (اللماس) bermaksud sentuh dengan tangan. Manakala Ubaid bin Umair dan kalangan Arab badwi pula mengatakan ia bermaksud jimak (bersetubuh). Maka aku pun berjumpa Ibnu Abbas maka aku memberitahun perihal ini. Ibnu Abbas mengatakan al-Muawali adalah tepat dan al-Arab pun betul. Kemudian beliau berkata, “Sesungguhnya kalimah (اللمس), (المس) dan permulaan kepada bersetubuh adalah bersetubuh tetapi Allah memberi *kinayah* (ibarat sesuatu) yang ingin dinyatakan dengan apa saja.”⁴⁴⁵ Dari aspek lughah tiada perbezaan antara kalimah (اللمس) dan (الملازمة) kecuali terdapat *alif al-Muafa’alah* padanya. Kalimah (اللمس) perbuatan sentuh yang terjadi daripada orang yang menyentuh. Kalimah (الملازمة) pula bersentuhan yang memerlukan dua pihak.⁴⁴⁶ Kalangan *Nuha’* (ulama lughah) tidak membezakan antara (اللمس) dan (الملازمة) dari aspek dalil yang asal. Lantaran perbincangan dalil lughah dalam ayat berkenaan tidak

⁴⁴³. al-Ḥabsh, *al-Qirā’āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Uthmānī wa al-Ahkām al-Syar’iyyah*, 257 al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma’thūr*, 5: 210- 211.

⁴⁴⁴. al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma’thūr*, 5: 210- 211.

⁴⁴⁵. Al-Ḥabsh, 258, al-Suyuti, *al-Duur al-Manthur Fi al-Tafsir al-Ma'thur*, j.2, 167.

⁴⁴⁶. Al-Ḥabsh, Ibid.

terzahir disebabkan daripada *Qiraat* tetapi disebabkan banyak pentakwilan, berdasarkan hakikat dan majaz pada lafaz dan dilihat aspek karenah-karenah yang wujud.⁴⁴⁷

iii. Tujahan *Qiraat* , Perkaitan Dan Kesannya berdasarkan Pandangan Fuqaha' Empat

Dalam *Qiraat* tidak berlaku disebabkan pentakwilan. (lafaznya adalah Qat'i). Berlainan dengan hukum fiqh yang terhasil (ijtihad), kalangan ulama yang mengatakan sentuh dengan tangan membatalkan wuduk berdasarkan dua *Qiraat*. Kalangan ulama yang mengatakan hanya dengan *jimak* membatalkan wuduk juga adalah berdasarkan dua *Qiraat*. Maka tidak wajar mentawjihkan *Qiraat* bagi sesebuah mazhab dengan mazhab yang lain. Ini kerana para fuqaha mendatangkan wajah *Qiraat* dalam penghujahan mereka berdasarkan keadaan dan situasi tertentu.⁴⁴⁸

Para fuqaha terutama mazhab empat berbeza pendapat dalam menyatakan hukum sama ada batal wuduk ataupun sebaliknya sekiranya menyentuh wanita yang tidak mahram. Perbezaan pandangan ini berpunca daripada perbezaan cara *istinbat* mereka terhadap nas-nas berkaitan permasalahan ini. Perbezaan pengeluaran hukum ini juga adalah berdasarkan perbezaan dua *Qiraat Mutawatir* yang terdapat dalam ayat al-Qur'an.⁴⁴⁹

Terdapat perbezaan pendapat dalam kalangan fuqaha mengenai hukum yang berkaitan dalam permasalahan ini. Menurut Mazhab Shafii berpendapat, bersentuhan kulit antara lelaki dan perempuan yang bukan mahram adalah membatalkan wuduk termasuk suami isteri. Mazhab ini memilih lafaz (لمستم) dengan maksud semata-mata sentuhan bukan jimak. Manakala lafaz

⁴⁴⁷. Ibid.

⁴⁴⁸. Ibid.

⁴⁴⁹. Al-Qawi, *Athar al-Qirā'āt fi al-Fiqh al-Islāmī*, 257.

(لامستم) hanya membawa maksud sentuhan yang lebih mendalam (apa jua bentuk sentuhan) tidak menjangkau makna yang lain.⁴⁵⁰ Mazhab ini juga menguatkan makna kalimah berkenaan dengan maksud demikian berdasarkan pandangan Ibnu Mas'ud.⁴⁵¹ Imam Syafii meriwayatkan daripada Ibn Mas'ud r.a dengan katanya: "Sekiranya seorang lelaki menyentuh isteri dengan tangannya atau dengan sebahagian tubuhnya terhadap tubuh isterinya tanpa beralas antara kedua-duanya sama ada dengan syahwat atau tanpa syahwat maka wajiblah bagi lelaki dan isteri berkenaan berwuduk."

Ternyata pandangan Imam Syafii menjadikan semata-mata sentuhan sudah membatalkan wuduk tanpa syarat sama ada bersyahwat ataupun tanpa syahwat berbeza dengan pandangan mazhab Malik yang mensyaratkan dengan syahwat (akan diterangkan selepas ini). Lantaran, mazhab ini memperlihatkan bahawa mazhab Shafii telah menghimpunkan antara kedua-dua *Qiraat* ini dengan membawa maksud semata-mata sentuhan. Tiada perbezaan antara lafaz (لمس) dan (لامس). Barangsiapa yang menyentuh perempuan ajnabi dengan tangannya ataupun selain daripada itu maka terbatal wuduknya.⁴⁵² Justeru, pandangan mazhab Shafii lebih terarah kepada penggunaan lafaz *Qiraat* (لامستم) tanpa mengeneipkan lafaz *Qiraat* yang lain iaitu (لامستم).

Mazhab Maliki pula berpendapat menyentuh lelaki terhadap perempuan tidak membatalkan wuduk kecuali dengan sentuhan yang bersyahwat. Mazhab ini berpandangan sederhana dengan menjadikan batalnya wuduk seseorang yang baligh disebabkan menyentuh perempuan dengan bersyahwat. Walau bagaimanapun, sentuhan seperti kucupan mulut boleh membatalkan wuduk walaupun tidak disertai dengan niat dan syahwat selagi mana kucupan itu bukan sebagai tanda perpisahan ataupun rahmat. Sekiranya kucupan itu sebagai tanda perpisahan ataupun rahmat maka tidak batal wuduk kecuali sekiranya ia menimbulkan syahwat.

⁴⁵⁰. Al-Ḥabsh, *al-Qirā'āt al-Mutawāṭirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Uthmānī wa al-Ahkām al-Syar'iyyah*, 258.

⁴⁵¹. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li 'Aḥkām al-Qur'an*, 5: 224.

⁴⁵² Al-Qawī, *Athar al-Qirā'āt fī al-Fiqh al-Islāmī*, 262.

Kucupan selain daripada mulut selagi mana tidak diiringi dengan syahwat maka tidak membatalkan wuduk. Sekiranya menimbulkan syahwat maka wuduk tersebut batal dengan sebab tersebut.⁴⁵³ Jelasnya dalam mazhab Malik menetapkan sentuhan yang boleh menzahirkan syahwat membatalkan wuduk seseorang. Ini juga merupakan salah satu pendapat yang dipegangi dalam mazhab Hambali.

Menurut Sheikh al-Qawi, sentuhan yang dimaksudkan dalam mazhab Malik ialah sentuhan yang membawa maksud khusus dan bukanlah sentuhan biasa. Ini kerana sesiapa yang menyentuh perempuan tanpa menimbulkan syahwat maka wuduknya tidak terbatal.⁴⁵⁴ Ini menunjukkan bahawa nas al-Qur'an dilihat lebih ke arah makna yang umum namun ia sebenarnya mengkehendaki makna yang khusus. Mereka menyandarkan juga kepada dalil daripada hadith nabi S.A.W yang bersumberkan hadis sahih Bukhari bagi mengukuhkan hujah berkenaan berdasarkan riwayat daripada Aisyah r.a yang berbunyi:

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله (ص) ورجلاي في قبلته فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي وإذا قام ثانيا بسطتها والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح⁴⁵⁵

Terjemahan: Daripada Aisyah r.a. bahawa beliau berkata: “Ketika aku tidur di sisi nabi S.A.W, kedua-dua kakiku berada di Qiblatnya, apabila nabi S.A.W sujud, baginda S.A.W menyentuhku maka aku terus mengangkat kakiku, seketika nabi S.A.W terus berdiri kali kedua (meneruskan solat), aku membentangkan kakiku. Rumah-rumah pada masa ini tidak mempunyai sebarang lampu.

Dalam hadis sahih Muslim pula menyatakan riwayat daripada Aisyah r.a yang berbunyi:

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً مِنَ الْفَرَاشِ فَأَلْتَمَسْتُهُ فَوَقَعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ.....⁴⁵⁶

⁴⁵³. Al-Qawi, 259, al-Dusuki, *Hashiyah al-Dusuki Ala al-Sharh al-Kabir*, (t.t: Isa al-Halabi), 1: 119-121.

⁴⁵⁴. Al-Dusuki, *Hashiyah al-Dusuki 'ala al-Sharh al-Kabir*. Ibid.

⁴⁵⁵. Abu al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim, dalam “*Ṣaḥih Muslim*”, ed. Muḥammad Fu’ad Abdul Baqi (Beirut: Dār Kutub ‘Ilmiyah, 1991), 367 (Kitab Solat, Bab al-’Ithirad baina yadai al-Musolla, no. hadith. 272), Al-Sin’ani, Muhammad bin Ismail, *Subula al-Salam*, (Dār al-Asimah: Mamlakah al-Arabiyyah al-Su’udiyah, 2001), 1: 66.

⁴⁵⁶. Abu al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim, dalam “*Ṣaḥih Muslim*”, ed. Muḥammad Fu’ad Abdul Baqi (Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah, 1991), 36 (Kitab al-Solat, Bab Ma Yuqal Fi al-Ruku’ wa al-Sujud, no. hadith 751).

Terjemahan: Aisyah berkata: “Aku kehilangan Rasulullah pada suatu malam daripada tempat tidurnya maka aku pergi mencari dan mendapati baginda berada di masjid maka aku pun meletakkan tanganku pada kedua tapak kaki baginda S.A.W

Kedua-dua hadith ini menunjukkan bahawa pada suatu ketika nabi S.A.W menyentuh Aisyah ketika menunaikan solat dan pada suatu ketika Aisyah menyentuh nabi S.A.W yang sedang sujud mendirikan solat. Dalam kedua keadaan ini, nabi S.A.W masih meneruskan solat baginda s.a.w. Sekiranya apa yang dimaksudkan sentuhan yang tidak bernaafsu boleh membatalkan wuduk mengapa nabi S.A.W masih meneruskan solatnya selepas baginda bersentuhan dengan para isteri baginda.

Ini menunjukkan bahawa wuduk tidak batal sekiranya sentuhan yang berlaku itu tanpa diiringi dengan syahwat ataupun wuduk tidak batal kerana mustahil berlaku rangsangan syahwat bagi nabi S.A.W semasa bersentuhan dengan isteri baginda ketika menunaikan solat dalam keadaan sedemikian. Sentuhan yang berlaku sama ada antara Aisyah kepada nabi S.A.W ataupun nabi S.A.W terhadap Aisyah, kedua-duanya jelas menunjukkan sentuhan yang tidak menimbulkan syahwat. Bagi mazhab Maliki, makna penggunaan sama ada lafaz (لمس) dan (لامس) lebih terarah sama ada diringi dengan syahwat.⁴⁵⁷ Pandangan ini masih dalam lingkungan maksud sentuhan namun tidak sampai tahap jimak sebagaimana pandangan yang dibawakan oleh imam Hanafi.

Dalam mazhab Hambali pula, terdapat tiga pandangan yang diriwayatkan dalam mazhab ini; Pendapat pertama: Menyentuh perempuan dengan syahwat membatalkan wuduk tetapi sekiranya menyentuh tanpa syahwat tidak membatalkan wuduk. Pandangan ini diriwayatkan daripada pendapat Alqamah, Abi Ubaidah, al-Nakha’I, al-Thauri, Malik, Ishak dan al-Sya’bie. Pendapat kedua yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad sendiri bahawa sentuhan mutlak (bersyahwat ataupun sebaliknya) tidak membatalkan wuduk kecuali bergaul dengan isteri selain faraj. Pandangan ini diriwayatkan daripada Saidina Ali, Abdullah bin Abbas, Atta’,

⁴⁵⁷. Al-Qawi, *Athar al-Qirā’āt fi al-Fiqh al-Islāmī*, 259.

Thawus, al-Hasan dan Masruq. Pendapat ketiga pula menepati dengan mazhab Shafii iaitu sentuhan membatalkan wuduk dalam pelbagai keadaan (bersyahwat ataupun tidak).⁴⁵⁸

Menurut mazhab Hanafi menyentuh perempuan tidak membatalkan wuduk kecuali bersetubuh. Kalimah (اللمس) dan (الملازمة) sebenarnya adalah bersetubuh tetapi Allah mendatangkannya dalam bentuk kinayah. Mazhab ini menguatkan hujahannya berdasarkan pegangan yang dibawa oleh kalangan sahabat seperti Ibnu Abbas dan Saidina Ali bin Abi Talib. (lihat 2.4.6.2). Mazhab ini juga berdalilkan kepada hadis nabi S.A.W yang diriwayatkan dalam salah satu hadis sahih riwayat Ibnu Majah yang berbunyi:

عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها: أن الرسول (ص) قبل بعض نساءه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ قلت : (القائل هو عروة بن الزبير) ما هي إلا أنت؟ فضحكت⁴⁵⁹

Terjemahan: Daripada Urwah bin Az-Zubair daripada Aisyah r.a.: “ Bahawa nabi S.A.W mencium sebahagian daripada isteri baginda s.a.w. kemudian keluar menunaikan solat dan baginda tidak berwuduk. Aku (Urwah bin Az-Zubair) pun berkata: Adakah dia (isteri nabi S.A.W yang dimaksudkan) itu adalah engkau? Maka dia (Aisyah) ketawa.

Hadith ini menunjukkan bahawa nabi S.A.W mengucup sebahagian isteri baginda dalam keadaan berwuduk kemudian baginda pergi menunaikan solat tanpa berwuduk. *Al-Qublah* (mengucup) dalam hadith ini bermaksud *mulamasah* (bersentuhan).⁴⁶⁰ Hadith ini juga menjadi dalil tidak membatalkan wuduk disebabkan mengucup. Lantaran, seseorang yang menyentuh isterinya tanpa melakukan jimak tiadalah membatalkan wuduk.⁴⁶¹

Hadith-hadith berkaitan perbuatan Nabi S.A.W yang mengucup isterinya, menolaknya dengan kaki dan menyentuhnya dengan tapak kaki dan tangan, semuanya menunjukkan berlaku persentuhan. Sekiranya perbuatan-perbuatan ini membatalkan wuduk tentulah nabi S.A.W tidak

⁴⁵⁸ Ibid. 264.

⁴⁵⁹ . Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad Bin Yazid al-Qhazauni, “*Sunan Ibnu Majah*”, ed. Muhammad Fuad Abdul al-Baqi (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1981) 168 (Kitab al-Thaharah wa sunah, Bab al-Wuduk min al-Kiblah, no. hadith 502).

⁴⁶⁰ . Al-Qawi, *Athar al-Qirā’āt fi al-Fiqh al-Islāmī*,, 258- 259.

⁴⁶¹ . Al-Sin’ani, Muhammad bin Ismail, *Subula al-Salam*, (Dar al-Asimah: Mamlakah al-Arabiyah al-Su’udiyah, 2001), 1: 66.

meneruskan solat tanpa berwuduk. Perbuatan melakukan solat tanpa berwuduk semula selepas berlaku kucup dan meneruskan solat selepas berlaku sentuhan adalah bukti bahawa sentuhan tanpa jimak tidak membatalkan wuduk. Sekaligus perbuatan-perbuatan ini menjadi *qarinah* yang memindahkan pengertian hakiki perkataan kepada jimak. Ini dikuatkan lagi oleh penafsiran Ibn `Abbas ke atas ayat ini yang mengatakan dalam ayat ini bermaksud bersetubuh. Melihat kepada keadaan ini, mazhab Hanafi dilihat lebih menggunakan makna *jimak* dalam memahami perbezaan makna khilaf *Qiraat* berkenaan. Ia lebih dilihat cenderung kepada lafaz *Qiraat* “لامستم” yang memberi maksud bersetubuh⁴⁶² tanpa menafikan kewujudan lafaz selainnya.

Berdasar semua pendapat yang dikemukakan ini, pengkaji lebih memilih pandangan mazhab Shafii berbanding pendapat mazhab yang lain. Ini kerana pengkaji melihat pendapat mazhab Shafii lebih mengambil kira langkah berjaga-jaga ataupun *Ihtiyati*. Bagi masalah-masalah tertentu kelihatan hukumnya sememang menyulitkan untuk diaplikasikan dalam sesuatu ibadat seperti melakukan tawaf, haji atau umrah namun begitu dalam Islam masih dibolehkan untuk bertukar mazhab lain sekiranya ia dapat menghindarkan *masyaqqah* kepada mereka. Masalah *far`iyyah zanniyyah* adalah masalah *ijtihadiyyah*. Ijtihad membenarkan berlaku berbeza pendapat dalam satu kes. Umat Islam bertukar mazhab dan mengambil mana-mana pendapat *ijtihadiyyah* atas alasan yang berasas dan berprinsip bukan sebarangan. Dari satu sudut lain pula, berpindah dari pendapat Mazhab Syafi`i yang *rajih* dalam isu ini kepada mazhab lain merupakan *rukhsah*. Aplikasi rukhsah bertepatan pada tempat dan keadaan pula melambangkan kesempurnaan pengamalan hukum syarak dalam agama Islam.

⁴⁶². Al-Qurtubi, *al-Jāmi‘ li ‘Aḥkām al-Qur‘an*, 5-6: 70.

iv. Kesimpulan

Di sebalik perbezaan ijtiḥad yang terjadi kalangan fuqaha ini, pengkaji dapat melihat bahawa mereka begitu mentaalati kedua-dua lafaz berkenaan dengan dokongan nas-nas yang lain bagi menguatkan ijtiḥad dalam mazhab masing-masing tanpa menafikan kewaridan wajah *Qiraat* berkenaan. Apa yang dapat disimpulkan di sini bahawa kedua-dua lafaz *hazaf alif* (لمستم) dan *ithbat alif* (لامستم) kadang digunakan dengan makna yang berbeza dan kadang digunakan dengan dua makna yang hampir sama.

Implikasi daripada memahami makna kalimah berkenaan cukup memberi peranan dalam mengeluarkan hukum fiqh di samping dokongan nas-nas yang lain. Para fuqaha begitu teliti dan bijak dalam mengeluarkan hukum sesuai dengan pemahaman mereka tanpa mengenyepikan kewujudan ilmu *Qiraat*. Pengkaji merumuskan bahawa kalangan fuqaha yang memahami kalimah *farsh al-Huruf* berkenaan dengan jimak iaitu mazhab Hanafi. Kalangan Fuqaha yang memahaminya dengan dentuhan bersyahwat dan jimak iaitu mazhab Malik dan salah satu daripada penadapat dalam mazhab Hambali.

Manakala kalangan Fuqaha yang memahaminya dengan sentuhan mutlak pula iaitu mazhab Shafii dan salah satu daripada pandangan mazhab Hambali. Ternyata di sini, Imam Shafii menggunakan makna sentuhan semata-mata selari dengan lafaz yang pertama, imam Maliki pula menggunakan makna lebih kea rah sentuhan yang bersyahwat masih dalam lingkungan lafaz yang pertama, Imam Hanafi lebih menggunakan makna jimak selari dengan lafaz kedua.

Manakala Imam Hambali dilihat lebih menggunakan kedua-dua lafaz dengan makna yang berasingan. Di mana pendapat beliau dalam permasalahan ini dilihat

terdapat dalam ketiga-tiga pendapat mazhab yang lain. Kesimpulannya, para Fuqaha sama sekali tidak menafikan kewaridan dan peranan lafaz *Qiraat* dalam mengistinbatkan hukum fiqh cuma perbezaan mereka hanya berkisar dari aspek daya pemahaman mereka dalam nas di samping dokongan nas-nas lain dalam menguatkan hujah mereka.

3.7 PERANAN, PERKAITAN, KESAN DAN PERTALIAN KEPADA HUKUM FIQH DALAM KALANGAN FUQAHA MAZHAB EMPAT

Di dalam bab tiga yang dibincangkan ini, pengkaji cuba memperlihatkan pada mata umum bahawa keberkaitan lafaz-lafaz *Qiraat* ataupun sesuatu '*wajah Qiraat*' ini secara tidak langsung sememangnya mempunyai pertalian yang utuh dengan disiplin ilmu fiqh. Dari aspek yang lain pula, pengkaji cuba menyatakan di sini bahawa para Fuqaha merujuk nas-nas *Qiraat* yang berbeza dalam mengistinbatkan hukum fiqh. Mereka tidak menjadikan bacaan *Qiraat* yang diamalkan oleh mereka sebagai sandaran dalam mengeluarkan hukum fiqh yang dibina dalam mazhab mereka. Ini terbukti dengan penelitian dan pengamatan yang dibuat terhadap beberapa nas-nas *Qiraat* yang berkaitan Fiqh. Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang dibincangkan, pengkaji mengklafikasikan kesemuanya kepada dua bahagian.

Pertama; bahagian yang hanya mempunyai peranan lebih kepada huraian, penjelasan dan peluasan makna pada ayat-ayat fiqh. Kedua; bahagian yang mempunyai peranan dan kesan yang spesifik pada perbezaan hukum fiqh kalangan fuqaha' rentetan daripada perbezaan *Qiraat* yang wujud. Justeru, ini secara tidak langsung telah memberi gambaran pada umum tentang peranan dan perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh. Di penghujung bab ini pula, pengkaji akan memperinci perbincangan klimaks perkaitannya pada bacaan para Fuqaha dalam subtopik 3.7.3.

Ternyata peranan dan kesan ini semakin terserlah kekuatannya antara satu sama lain sekiranya kita meninjau perbincangan ayat-ayat yang telah di kemukakan baik dari sudut bahasa, penafsiran dan perbezaan pandangan para fuqaha itu sendiri. Jalinan pelbagai aspek disiplin ilmu seperti *Qiraat*, lughah dan fiqh itu sendiri menyaksikan penghujahan terhadap ‘*Wajah Qiraat*’ memberi penjelasan kepada umum betapa kecaknaan, perhatian dan perbincangan para ulama’ ini dalam memahami dan mentalati nas-nas al-Qur’an dibuat dengan penuh ketelitian.

Bahkan, semua bentuk-bentuk ini diterima pakai malah ia tidak terkeluar daripada landasan bahasa Arab yang sebenar. Melalui penafsirannya pula, ia berperanan kuat menolong untuk memahami dan mendalami penafsiran al-Qur’an dengan lebih menarik. Hasil natijah instibat hukum diijtihadkan penuh dengan alasan yang rasional dan murni demi kemaslahatan ummah tanpa melewati dan melampaui batasan jajarannya. Usaha mendalami dan memperluas bidang disiplin ilmu ini dengan lebih serius dan kritis, sudah tentu akan menjanjikan pelbagai sumber ilmu yang amat diperlukan oleh seluruh masyarakat ilmuwan Islam.

3.7.1: Gambarajah Keselarian Hukum Fiqh Berdasarkan Kepelbagaian *Qiraat*

a)Permasalahan Fiqh	b) Khilaf Bentuk Bacaan Dan <i>Qurrā’</i>	d) Perkaitan Dan Peranan <i>Qiraat</i> Dengan Fiqh	e) Keselarian Bentuk <i>Qiraat</i> Dengan Fiqh Dan Keselarian Bacaan Fuqaha Dengan Hukum Ataupun Sebaliknya
BAHAGIAN FARSH AL-HURUF YANG MEMBAWA KESAN PELUASAN MAKNA PADA FIQH			

1. Mut'ah	<p>(قَدْرُهُ)</p> <p><i>fathah</i> pada <i>dal</i> iaitu: قَدْرُهُ: <i>Hafṣ</i>, <i>Ibnu Zakwan</i>, <i>Ḥamzah</i>, <i>al-</i> <i>Kisā'ī</i>, <i>Abu</i> <i>Ja'far</i>, <i>Khalaf</i> <i>al-'Āshir</i></p> <p><i>sakin</i> pada <i>dal</i> iaitu: قَدْرُهُ : <i>Nāfi</i>, <i>Ibnu</i> <i>Kathīr</i>, <i>Abū</i> <i>'Amr</i>, <i>Hishām</i>, <i>Syū'bah</i>, <i>Ya'qūb</i></p>	<p>Bacaan <i>fathah</i> membawa maksud kemampuan (الوسع و الطاقة)</p> <p>Bacaan <i>sakin</i> membawa maksud kedudukan (المنزلة)</p>	<p>Kalangan ulama fiqh berselisihan pendapat mengenai kadaran yang perlu diberi kepada isteri memandangkan dalam al-Qur'an tidak menjelaskan perkara tersebut. Namun begitu, kedatangan kedua-dua bacaan ini jelas menunjukkan tiada kadaran sedemikian tetapi pemberian itu adalah berdasarkan kemampuan dan kedudukan seseorang (suami).</p>
2. Penetapan waktu Qiyamullail	<p>(نصفه) dan (ثلثه)</p> <p><i>fathah Fa'</i> pada نَصْفُهُ dan <i>fathah</i> <i>Tha'</i> pada kalimah ثُلُثُهُ: <i>'Āṣim</i>, <i>Ibnu</i> <i>Kathīr</i>, <i>Ḥamzah</i>, <i>al-Kisā'ī</i>, <i>Khalaf</i> <i>al-'Āshir</i></p> <p><i>kasrah</i> pada <i>Fa'</i> pada نَصْفُهُ dan <i>kasrah Tha'</i> pada ثُلُثُهُ : <i>Nāfi</i>, <i>Abū 'Amr</i>, <i>Ibnu</i> <i>'Āmir</i>, <i>Abu</i> <i>Ja'far</i>, <i>Ya'qūb</i></p>	<p>Bacaan <i>Fathah</i> membawa maksud dua pertiga, satu perdua dan satu pertiga dari malam</p> <p>Bacaan <i>Kasrah</i> membawa maksud kurang dari satu perdua dan kurang dari satu pertiga malam</p>	<p>Walaupun tidak terdapat sebarang pendapat kalangan fuqaha' yang masyhur secara khusus dalam permasalahan ini namun begitu kekhilafan ini sedikit-sebanyak membayangkan kepada mata umum mengenai corak pemahaman yang berbeza dan ia merupakan masalah yang berkaitan dengan fiqh. Fleksibeliti waktu-waktu ini juga secara tidak langsung memudahkan dan meringankan umatnya dalam melakukan ibadah yang begitu dituntut oleh Allah S.W.T terhadap umatnya.</p>

3. Lian	<p>(أَنَّ عَضَبَ)</p> <p><i>Fathah</i> dan <i>bertashdid</i> pada (أَنَّ) dan <i>fathah</i> pada <i>al-da'</i> (عَضَبَ): <i>Āṣim, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr, Ḥamzah, al-Kisā'ī, Abu Ja'far, Khalaf al-'Āshir.</i></p> <p><i>Sakin</i> pada (أَنَّ) dan <i>kasrah</i> pada <i>dha'</i> (عَضَبَ): <i>Nāfi', Ya'qūb,</i></p>	<p><i>Tashdid</i> pula menggambarkan betapa benarnya berlaku kemurkaan Allah ke atasnya di akhirat kelak (azab seksa yang pedih) jika الملاعة itu berdusta.</p> <p><i>Takhfif (sakin)</i> menyatakan tentang penangguhan hukuman ke atas (الملاعنة)</p>	<p>Melalui kewaridan dua bentuk <i>Qiraat</i> inilah menyaksikan kalangan fuqaha' telah menetapkan kaifiat <i>lian</i> itu dilafazkan (daripada pihak isteri) dalam perseptif Islam. Bahkan kewaridan kedua-dua <i>Qiraat</i> ini menegaskan suruhan penyaksian kelima mesti ditaati dalam pelaksanaan <i>lian</i>.</p>
4. Riba	<p>(لِيرِبَا)</p> <p><i>Ya' al-gha'ib</i> berbaris <i>fathah</i> dan <i>fathah</i> pada <i>waw</i> : <i>'Āṣim, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr, Ibnu 'Āmir, al-Kisā'ī, Ḥamzah Khalaf al-'Āshir</i></p> <p><i>Ta' al-mukhatib</i> berbaris <i>dammah</i> dan <i>sakin</i> pada <i>waw</i> : <i>Nāfi', Abu Ja'far, Ya'qūb</i></p>	<p><i>Ya' al-gha'ib</i> berbaris <i>fathah</i> dan <i>fathah</i> pada <i>waw</i> membawa maksud sesuatu yang diberikannya dengan tujuan penambahan (riba).</p> <p><i>Ta' al-mukhatib</i> berbaris <i>dammah</i> dan <i>sakin</i> pada <i>waw</i> membawa maksud untuk kamu menambah daripada wang bagi sesiapa yang memberi riba.</p>	<p>Bacaan <i>Ta' al-mukhatib</i> berbaris <i>dammah</i> dan <i>sakin</i> pada <i>waw</i> jelas menunjukkan pengharaman riba terhadap golongan yang terjebak dalam kancah ini manakala bacaan <i>Ya' al-gha'ib</i> berbaris <i>fathah</i> dan <i>fathah</i> pada <i>waw</i> pula menunjukkan pengharaman itu adalah yang bersifat menyeluruh walaupun tujuan pemakan riba itu tidak jelas. Kedua-dua bentuk bacaan ini dilihat saling bergandingan dalam menjelaskan larangan sebarang akad yang melibatkan riba dan jalan-jalan yang menjurus ke arahnya. Kalangan Fuqaha' sememangnya telah bersepakat dalam pengharaman itu.</p>

BAHAGIAN FARSH AL-HURUF YANG MEMBAWA KESAN PERBEZAAN HUKUM FIQH KALANGAN FUQAHA

1. Maqam Ibrahim	<p>(واتخذوا)</p> <p>Kasrah: <i>Qiraat Āsim, Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, al-Kisā’ī, Ḥamzah, Abu Ja‘far, Ya‘qūb, Khalaf al-‘Ashir</i></p> <p>Fathah: <i>Nāfi‘, Ibnu ‘Āmir</i></p>	<p>Baris Kasrah: Wajib sebagai suruhan pengambilan</p> <p>Baris Fathah: Sunat sebagai perkhabaran tentang maqam</p>	<p><i>Qiraat Āsim, Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, al-Kisā’ī, Ḥamzah, Abu Ja‘far, Ya‘qūb, Khalaf al-‘Ashir</i> : Hanafi -Wajib</p> <p><i>Qiraat Nāfi‘, Ibnu ‘Āmir: Malik, Shafii dan Ahmad - Sunat</i></p>
2. Haid	<p>(يطهرن)</p> <p>Takhfif: <i>Nāfi‘, Ibnu Kathīr,, Ḥafs, Abū ‘Amr, Ibnu ‘Āmir, Abu Ja‘far, Ya‘qūb, Khalaf al-‘Ashir</i></p> <p>Tashdid: <i>Shu‘bah, Ḥamzah, al-Kisā’ī,</i></p>	<p>Takhfif: Sekadar berakhir kadar haid mengikut tempoh paling lama tanpa mandi hadas besar</p> <p>Tashdid: Mandi Hadas Besar</p>	<p><i>Qiraat Nāfi‘, Ibnu Kathīr,, Ḥafs, Abū ‘Amr, Ibnu ‘Āmir, Abu Ja‘far, Ya‘qūb, Khalaf al-‘Ashir</i>: Hanafi – Tidak perlu mandi wajib</p> <p><i>Qiraat Shu‘bah, Ḥamzah, al-Kisā’ī</i>: Maliki, Shafii, Hambali – wajib mandi hadas besar</p>

3. Wuduk	<p>(وأرجلكم) Fathah: <i>Nāfi‘, Ibnu ‘Āmir, Ḥafṣ, Kisā’ī, Ya‘qūb</i></p> <p>Kasrah: <i>Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Shu‘bah Ḥamzah, Abu Ja‘far, Khalaf al-‘Āshir</i></p>	<p>Baris Fathah: Basuh</p> <p>Baris Kasrah: Sapu</p>	<p><i>Nāfi‘, Ibnu ‘Āmir, Ḥafṣ, Kisā’ī, Ya‘qūb</i> : Semua mazhab empat: sebagai syarat sah wuduk manakala sapu diguna untuk khauf di sisi mazhab empat - basuh</p> <p><i>Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Shu‘bah Ḥamzah, Abu Ja‘far, Khalaf al-‘Āshir</i> : tiada mazhab ahli sunnah wal jamaah – sapu</p> <p>Shiah Imami: Sapu selari dengan bacaan Asim melalui bacaan Syu‘bah tetapi mereka beramal dengan bacaan Hafṣ yang membawa maksud basuh.</p>
4. Sentuh Bukan Mahram (wuduk)	<p>Tanpa Mad pada (لمستم): <i>Ḥamzah, al-Kisā’ī, Khalaf al-‘Āshir</i></p> <p>Dengan Mad pada (لا مستم): <i>Nāfi‘, Āsim, Ibnu Kathīr Ibnu ‘Āmir, Abū ‘Amr, Abu Ja‘far, Ya‘qūb</i></p>	<p>Tanpa Mad pada (لمستم): sentuh</p> <p>Dengan Mad pada (لا مستم): Bersetubuh</p>	<p><i>Ḥamzah, al-Kisā’ī, Khalaf al-‘Āshir</i>: sentuh = Shafii, Ahmad (pendapat yang mashyur), Hanafi (salah satu pendapatnya), Malik, mereka bertiga mensyaratkan sentuh yang membangkitkan shahwat)</p> <p><i>Nāfi‘, Āsim, Ibnu Kathīr Ibnu ‘Āmir, Abū ‘Amr, Abu Ja‘far, Ya‘qūb</i>: Bersetubuh/Jimak= Hanafi, salah satu pendapat Ahmad.</p>

Jadual 3.1: Jadual Bacaan *Qiraat*, Perkaitan, Peranan, Kesan Dan Keselarian Perbezaan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh Islami

3.7.2 Penghuraian Perbezaan Bentuk *Qiraat*, Peranan, Perkaitan Dan Kesannya Kepada Hukum Fiqh

Penghuraian yang dibuat adalah berdasarkan gambarajah yang dinyatakan sepertimana di atas di mana dalam bab ini, pengkaji menyatakan perbincangan berdasarkan kekuatan ataupun fungsi disiplin ilmu *Qiraat* ini mencorakkan pengistinbatan hukum fiqh yang dilakukan oleh kalangan fuqaha dalam bentuk gambarajah bagi memudahkan tatapan awam memahaminya dengan lebih mudah. Ia sebenarnya adalah kesinambungan perbahasan yang telah dinyatakan dalam subtopik sebelum ini tetapi disampaikan dalam bentuk yang ringkas.

Berdasarkan kedua-dua bentuk bacaan yang diriwayatkan para *Qurrā'* ini, pengkaji dapat mengkategorikan pengaruh ataupun kesannya dalam ayat-ayat fiqh kepada dua bahagian iaitu pertama perbezaan *Qiraat* itu tidak sampai memberi impak perbezaan hukum kalangan fuqaha' tetapi kepenggunaan bentuk *Qiraat* itu telah sedikit sebanyak memberi impak dari sudut kefahaman yang jitu dalam ayat-ayat fiqh bagi memahami teks ayat al-Qur'an berkenaan dan kedua iaitu perbezaan *Qiraat* itu memberi impak bagi perbezaan hukum kalangan fiqh.

Antaranya teks-teks kajian yang telah dianalisis dan cuba dirumuskan berdasarkan jadual yang disediakan iaitu:

Bahagian Pertama: *Qiraat* Yang Membawa Kesan Peluasan Makna Pada Fiqh

a) Permasalahan Fiqh	b) Khilaf Bentuk Bacaan Dan <i>Qurrā'</i>	d) Perkaitan Dan Peranan <i>Qiraat</i> Dengan Hukum Mazhab Empat	e) Kesimpulan Bentuk <i>Qiraat</i> Dan Peluasan Makna Dalam Menghuraikan Permasalahan Fiqh
1. Mut'ah	(قد ره) <i>fathah</i> pada	Bacaan <i>fathah</i> membawa maksud kemampuan	

	<p><i>dal</i> iaitu: قَدْرُهُ : <i>Hafş, Ibnu Zakwan, Hamzah, al-Kisā'i, Abu Ja'far, Khalaf al-'Ashir</i></p> <p><i>sakin</i> pada <i>dal</i> iaitu: قَدْرُهُ : <i>Nāfi, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr, Hishām, Syu'bah, Ya'qūb</i></p>	<p>(الوسع و الطاقة)</p> <p>Bacaan <i>sakin</i> membawa maksud kedudukan (المنزلة)</p>	<p>Kedatangan kedua-dua bacaan ini jelas menunjukkan tiada kadaran sedemikian tetapi pemberian itu adalah berdasarkan kemampuan dan kedudukan seseorang (suami).</p>
2. Qiyammullai	<p>(نصفه) dan (ثلاثه)</p> <p><i>fathah Fa'</i> pada نِصْفُهُ dan <i>fathah Tha'</i> pada kalimah ثُلُثُهُ: 'Āṣim, Ibnu Kathīr, Hamzah, al-Kisā'i, Khalaf al-'Ashir</p> <p><i>kasrah</i> pada <i>Fa'</i> pada نِصْفُهُ dan <i>kasrah Tha'</i> pada ثُلُثُهُ : Nāfi, Abū 'Amr, Ibnu 'Āmir, Abu Ja'far, Ya'qūb</p>	<p>Bacaan <i>Fathah</i> membawa maksud dua pertiga, satu perdua dan satu pertiga dari malam</p> <p>Bacaan <i>Kasrah</i> membawa maksud kurang dari satu perdua dan kurang dari satu pertiga malam</p>	<p>Fleksibiliti waktu-waktu ini adalah menepati ketentuan apa yang telah dibawakan kedua-dua bentuk <i>Qiraat</i> berkenaan. Ia juga secara tidak langsung memudahkan dan meringankan umatnya dalam melakukan ibadat kepada Allah s.w.t khususnya ibadat tahajud.</p>
3. Lian	<p>(أَنَّ غَضَبَ)</p> <p><i>Fathah</i> dan <i>bertashdid</i> pada (أَنَّ) dan <i>fathah</i></p>	<p><i>Tashdid</i> pula menggambarkan betapa benarnya berlaku kemurkaan Allah ke atasnya di akhirat kelak (أَنَّ) azab seksa</p>	<p>Berdasarkan kedua-dua bentuk <i>Qiraat</i> inilah menyaksikan</p>

	<p>pada <i>al-da'</i> (غَضَبَ): <i>Āṣim</i>, <i>Ibnu Kathīr</i>, <i>Abū 'Amr</i>, <i>Hamzah</i>, <i>al-Kisā'ī</i>, <i>Abu Ja'far</i>, <i>Khalaf al-'Āshir</i>.</p> <p><i>Sakin</i> pada (أَنْ) dan kasrah pada <i>dha'</i> (غَضَبَ): <i>Nāfi'</i>, <i>Ya'qūb</i>.</p>	<p>yang pedih) jika الملائنة itu berdusta</p> <p><i>Takhfif</i> (<i>sakin</i>) menyatakan tentang penangguhan hukuman ke atas (الملائنة)</p>	<p>kalangan fuqaha' telah menetapkan kaifiat <i>li'an</i> itu dilafazkan (daripada pihak isteri) dalam perseptif Islam.</p>
4. Riba	<p>(ليربوا)</p> <p><i>Ya' al-gha'ib</i> berbaris <i>fathah</i> dan <i>fathah</i> pada <i>waw</i> : <i>Āṣim</i>, <i>Ibnu Kathīr</i>, <i>Abū 'Amr</i>, <i>Ibnu 'Āmir</i>, <i>al-Kisā'ī</i>, <i>Hamzah</i>, <i>Khalaf al-'Āshir</i></p> <p><i>Ta' al-mukhatib</i> berbaris <i>dammah</i> dan <i>sakin</i> pada <i>waw</i> : <i>Nāfi'</i>, <i>Abu Ja'far</i>, <i>Ya'qūb</i>.</p>	<p><i>Ya' al-gha'ib</i> berbaris <i>fathah</i> dan <i>fathah</i> pada <i>waw</i> membawa maksud sesuatu yang diberikannya dengan tujuan penambahan (<i>riba</i>).</p> <p><i>Ta' al-mukhatib</i> berbaris <i>dammah</i> dan <i>sakin</i> pada <i>waw</i> membawa maksud untuk kamu menambah daripada wang bagi sesiapa yang memberi <i>riba</i>.</p>	<p>Kedua-dua bentuk bacaan ini dilihat saling bergandingan dalam menjelaskan larangan sebarang akad yang melibatkan <i>riba</i> dan jalan-jalan yang menjurus ke arahnya. Kalangan Fuqaha' sememangnya telah bersepakat dalam pengharaman itu.</p>

Jadual 3.2: Contoh-contoh *Qiraat* Pada Ayat Quran Fiqh Yang Tiada Implikasi Pada Hukum Fiqh

Jadual 3.2 di atas adalah merangkumi contoh-contoh perbezaan *Qiraat* pada ayat al-Qur'an Fiqhiyyah yang memberi kesan pada hukum fiqh dari aspek perluasan makna

penafsiran dan penghuraian ayat al-Qur'an ke arah pemahaman yang mendalam tanpa melibatkan perbincangan khilaf kalangan fuqaha mengenai permasalahan berkenaan. Melalui pengamatan yang dapat dilihat daripada contoh-contoh berkenaan, terdapat 2 faktor yang menyumbangkan kesan peluasan makna pada ayat-ayat al-Qur'an berkenaan iaitu:

Kesan perbezaan baris pada kata nama yang berlaku pada kalimah contoh pertama dan kedua. Contoh pertama kesan perbezaan *fathhah* dan *sakin* menjelaskan bahawa pemberian mut'ah itu berdasarkan kepada kemampuan dan kedudukan suami. Sekiranya ditetapkan kadaran dalam pemberian mut'ah terhadap isteri nescaya ia akan memberi kesulitan bagi umat Islam. Manakala contoh kedua pula kesan perbezaan baris *kasrah* dan *fathhah* memberi penerangan tentang kefleksibilitian perkiraan masa yang ditentukan dalam melaksanakan solat tahajjud. Contoh ketiga iaitu **kesan perbezaan takhfif dan tashdid pada harf (أ)** dalam permasalahan *li'an* pula memperlihatkan ianya berganding bahu dalam menegaskan suruhan penyaksian kelima mesti ditaati dalam pelaksanaan *li'an*. Manakala **kesan perbezaan pada kata kerja** dengan penggunaan *Ya' al-gha'ib* dan *Ta' al-mukhatib* dalam contoh keempat pula; menguatkan lagi tentang pengharamannya secara menyeluruh rentetan riba itu telah mengabaikan prinsip keadilan dalam Islam.

Keberadaan khilaf *Qiraat* yang wujud ini telah menerangkan secara tuntas dan jelas sekali mengenainya. Semua keadaan yang dinyatakan ini jelas menunjukkan kehebatan dan kemukjizatan Allah yang menurunkan al-Qur'an sebagai wahyu junjungan bagi umat Islam akhir zaman. Lantaran '*spiritual Qiraat*' ini telah menjadi lambang penyatuan dan kekuatan umat Islam dahulu hingga ke akhir zaman.

Bahagian Kedua: Perbezaan *Qiraat* Memberi Kesan Pada Hukum Fiqh

a) Permasalahan Fiqh	b) Khilaf Bentuk Bacaan Dan <i>Qurrā'</i>	d) Perkaitan Dan Peranan <i>Qiraat</i> Dengan Hukum Mazhab Empat	e) Kesimpulan Bentuk <i>Qiraat</i> Dan kesan Pada Hukum Fiqh
1. Maqam Ibrahim	<p>(واتخذوا)</p> <p>Kasrah: <i>Qiraat Āsim, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr, al-Kisā'i, Ḥamzah, Abu Ja'far, Ya'qūb, Khalaf al-'Āshir</i></p> <p>Fathah: <i>Nāfi', Ibnu 'Āmir</i></p>	<p>Baris Kasrah: Wajib sebagai suruhan pengambilan</p> <p>Baris Fathah: Sunat sebagai perkhabaran tentang maqam</p>	<p><i>Qiraat Āsim, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr, al-Kisā'i, Ḥamzah, Abu Ja'far, Ya'qūb, Khalaf al-'Āshir</i>: Hanafī - Wajib</p> <p><i>Qiraat Nāfi', Ibnu 'Āmir</i>: Malik, Shafii dan Ahmad - Sunat</p>
2. Haid	<p>(يطهرن)</p> <p>Takhfif: <i>Nāfi', Ibnu Kathīr, Ḥafs, Abū 'Amr, Ibnu 'Āmir, Abu Ja'far, Ya'qūb, Khalaf al-'Āshir</i></p> <p>Tashdid: <i>Shu'bah, Ḥamzah, al-Kisā'i,</i></p>	<p>Takhfif: Sekadar berakhir kadar haid mengikut tempoh paling lama tanpa mandi hadas besar</p> <p>Tashdid: Mandi Hadas Besar</p>	<p><i>Qiraat Nāfi, Ibnu Kathir, Ḥafs, Abu Amru, Ibnu Amir, Abu Jaafar, Yaaqub, Khalaf al-Ashir</i>: Hanafī – Tidak perlu mandi wajib</p> <p><i>Qiraat Syu'bah, Ḥamzah, al-Kisā'i</i>: Maliki, Shafii, Hambali – wajib mandi hadas besar</p>

3. Wuduk	(وَأَرْجُلَكُمْ) Fathah: <i>Nāfi‘, Ibnu ‘Āmir, Ḥafṣ, Kisā’ī, Ya‘qūb</i>	Baris Fathah: Basuh	<i>Nāfi‘, Ibnu ‘Āmir, Ḥafṣ, Kisā’ī, Ya‘qūb:</i> Semua mazhab empat: sebagai syarat sah wuduk manakala sapu diguna untuk khauf di sisi mazhab empat – basuh.
	Kasrah: <i>Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Shu‘bah Ḥamzah, Abu Ja‘far, Khalaf al-‘Āshir</i>	Baris Kasrah: Sapu	<i>Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Shu‘bah Ḥamzah, Abu Ja‘far, Khalaf al-‘Āshir</i> : tiada mazhab ahli sunnah wal jamaah – sapu Shiah Imami: Sapu selari dengan bacaan Asim melalui bacaan Syu‘bah tetapi mereka beramal dengan bacaan Hafs yang membawa maksud basuh.
4. Sentuh Bukan Mahram (wuduk)	Tanpa Mad pada (لَمْسَم): <i>Ḥamzah, al-Kisā’ī, Khalaf al-‘Āshir</i>	Tanpa Mad pada (لَمْسَم): sentuh	<i>Ḥamzah, al-Kisā’ī, Khalaf al-‘Āshir:</i> sentuh = Shafii, Ahmad (pendapat yang mashyur), Hanafi (salah satu pendapatnya), Malik, mereka bertiga mensyaratkan sentuh yang membangkitkan shahwat)
	Dengan Mad pada (لَا مَسَم): <i>Nāfi‘, Āsim, Ibnu Kathīr, Ibnu ‘Āmir, Abū ‘Amr, Abu Ja‘far, Ya‘qūb</i>	Dengan Mad pada (لَا مَسَم): Bersetubuh	<i>Nāfi‘, Āsim, Ibnu Kathīr, Ibnu ‘Āmir, Abū ‘Amr, Abu Ja‘far, Ya‘qūb:</i> Bersetubuh/Jimak = Hanafi, salah satu pendapat Ahmad.

Jadual 3.3: Contoh-contoh *Qiraat* Pada Ayat Quran Fiqhiyyah Yang Membawa Kesan Pada Hukum Fiqh

Jadual 3.3 di atas pula adalah merangkumi contoh-contoh perbezaan *Qiraat* pada ayat Quran Fiqhiyyah yang memberi kesan perbezaan pada hukum fiqh. Pertama; **kesan perbezaan baris pada kata kerja** yang berlaku pada kalimah (وَاتَّخَذُوا) dan **kesan**

perbezaan baris pada kata nama kalimah seperti yang berlaku pada kalimah (وأرجلكم).

Terdapat dua bentuk bacaan yang diriwayatkan pada kedua-dua kalimah ini. Bacaan pertama iaitu *fathah* manakala bacaan kedua iaitu *kasrah*. Lantaran, keadaan ini memberi kesan kepada hukum fiqh yang berbeza berdasarkan pengamatan para fuqaha.

Permasalahan pertama mengenai menjadikan maqam Ibrahim a.s sebagai tempat solat ataupun ibadat, *Qiraat* pertama membawa kepada hukum sunat dan manakala berdasarkan *Qiraat* kedua pula membawa kepada hukum wajib. Keselarian antara hukum fiqh dengan ilmu *Qiraat* jelas di mana sandaran hukum sunat pada asasnya, bersandarkan kepada *Qiraat* pertama manakala hukum wajib pula pada asasnya, bersandarkan kepada *Qiraat* kedua. Walaupun kita melihat perbezaan hukum fiqh terzahir dengan keberadaan perbezaan *Qiraat* tetapi sebenarnya semua fuqaha' telah bersepakat menjadikan maqam itu sebagai tempat ibadat malah sama sekali tidak melarang untuk melakukan solat.

Permasalahan kalimah (وأرجلكم) pula, *Qiraat* pertama membawa kepada hukum wajib membasuh kaki ketika mengambil wuduk bagi mazhab empat, menepati bacaan *fathhah* manakala *Qiraat* kedua pula membawa kepada hukum menyapukan air bagi mazhab syiah, menepati bacaan *kasrah*. Namun begitu Fuqaha mazhab empat masih menggunakan pengertian sapu itu untuk penggunaan pada khauf (sejenis kasut kulit). Di sini kita dapat melihat betapa peluasan ijtihad berlaku selagi mana wujudnya kepelbagaian *Qiraat* tersebut.

Walaupun kita melihat perbezaan hukum fiqh terzahir antara kalangan fuqaha berdasarkan kewaridan perbezaan *Qiraat* namun di sini sewajarnya kita melihat kesepakatan kalangan mereka bahawa perselisihan pendapat mengenai hukum fiqh ini

telah meletakkan *Qiraat* satu cabang ilmu yang berjaya dalam perluasan dari aspek percambahan ijtihadid kalangan fuqaha’.

Kedua, kesan perbezaan pada kata kerja dengan penggunaan *takhfif* dan *tashdid* pada kalimah (يَطْهَرُنَ). Bacaan pertama iaitu *tashdid* manakala bacaan kedua iaitu *takhfif*. Kedua-dua bacaan ini sememangnya mempunyai perkaitan dan peranannya yang tersendiri dalam memberi pemahaman penafsirannya. Berdasarkan *Qiraat* pertama membawa kepada hukum wajib wanita itu mengangkat hadas besar sebelum menyetubuhinya manakala berdasarkan *Qiraat* kedua pula membawa kepada hukum bahawa tidak perlu mengangkat hadas besar tetapi hanya melihat kadar tempoh paling lama kedatangan haid.

Perbezaan hukum fiqh yang terzahir ini sekiranya tidak dilihat secara kritis seakan berlaku pertembungan pada hukum namun jika dilihat secara bijaksana kita mendapati bahawa para fuqaha’ sama sekali tidak menghalalkan persetubuhan terhadap isteri yang berkeadaan haid. Hukum tersebut sememangnya telah disepakati namun mereka hanya berbeza dari aspek penilaian bagaimana memastikan kesucian yang dimaksudkan itu menepati apa yang dikehendaki syarak dan berlandaskan nas Qat’i yang wujud di sebalik keberadaan *Qiraat* berkenaan.

Ketiga, kesan perbezaan pada kata kerja dengan penambahan huruf alif (madd); khilaf bacaan pada kalimah (لَا مَسْتَم) samada dibaca dengan *Qiraat* pertama iaitu *hazaf alif* (لَمْ سْتَم) dan *Qiraat* kedua iaitu *ithbat alif* (لَا مَسْتَم). Kesan daripada mentalaati makna kalimah berkenaan cukup memberi peranan dalam mengeluarkan hukum fiqh dalam kalangan fuqaha. Para fuqaha begitu teliti dan bijak dalam

mengeluarkan hukum sesuai dengan pemahaman mereka tanpa mengeneipkan kewaridan ilmu *Qiraat*. Pengkaji merumuskan bahawa kalangan Fuqaha yang memahaminya dengan jimak iaitu mazhab Hanafi. Kalangan Fuqaha yang memahaminya dengan sentuhan bersyahwat dan jimak iaitu mazhab Malik dan salah satu daripada pendapat dalam mazhab Hambali. Manakala kalangan Fuqaha yang memahaminya dengan sentuhan mutlak pula iaitu mazhab Shafii dan salah satu daripada pandangan mazhab Hambali.

Ternyata, Imam Shafii menggunakan makna sentuhan semata-mata selari dengan lafaz yang pertama, Imam Malik pula menggunakan makna lebih ke arah sentuhan yang bersyahwat masih dalam lingkungan lafaz yang pertama, Imam Hanafi lebih menggunakan makna jimak selari dengan lafaz kedua. Manakala Imam Hambali dilihat lebih menggunakan kedua-dua lafaz dengan makna yang berasingan. Di mana pendapat beliau dalam permasalahan ini dilihat terdapat dalam ketiga-tiga pendapat mazhab yang lain.

Kesimpulannya, para fuqaha sama sekali tidak menafikan kewaridan dan peranan lafaz *Qiraat* dalam mengistinbatkan hukum fiqh cuma perbezaan mereka hanya berkisar dari aspek daya pemahaman mereka dalam nas di samping dokongan nas-nas lain dalam menguatkan hujah mereka.

3.7.3 Perkaitan Bacaan *Qiraat* Pilihan Yang Diamalkan Fuqaha⁴⁶³ Dengan Hukum Fiqh Yang Diinstibatkan.

Sememangnya tidak dinafikan bahawa *Qiraat* memainkan peranan yang penting dalam menentukan cara pengistinbatan hukum al-Qur'an kalangan fuqaha' itu sendiri.

⁴⁶³ Pengkaji telah menyatakan perihai ini dalam proposal tesis sebelum ini. Pengamalan bacaan Qiraaat kalangan Fuqaha yang dimaksudkan oleh pengkaji iaitu: Imam Hanafi mengamalkan bacaan Qiraat Asim, Imam Maliki mengamalkan bacaan Qiraat Nafi dan Ibnu Amir, Imam Shafii mengamalkan bacaan Qiraat Ibnu Kathir dan Imam Ahmad bin Hambal memilih bacaan Qiraat Abu Amru sebagai pilihan beliau.

Kepelbagaian *wajah al-Qiraat* secara tidak langsung dapat memperluaskan pemahaman maksud ayat al-Qur'an dan memberi kesan cara bagaimana pengistinbatan hukum dilakukan berdasarkan ijtihad kalangan fuqaha' yang mutqin. Akan tetapi menyandarkan bacaan *Qiraat* yang diamalkan oleh fuqaha dengan hukum fiqh yang diistinbatkan dalam mazhab mereka dikhuatiri mengundang bibit pemahaman yang keliru. Sekiranya bacaan *Qiraat* yang menjadi pilihan kalangan Fuqaha ini menjadi sumber hukum fiqh dalam mazhab yang dibina oleh mereka secara tidak langsung boleh mengundang dan menimbulkan persoalan tentang hukum fiqh yang diasaskan oleh kalangan Fuqaha; sama ada hukum yang diistinbatkan itu selari dengan bacaan yang dibaca oleh mereka ataupun sebaliknya. Dalam erti kata yang lain, adakah bacaan *Qiraat* bagi seseorang fuqaha itu dilihat menjadi satu sandaran utama sebahagian hukum fiqh dalam mazhab berkenaan. Keadaan ini memerlukan penghuraian yang teliti agar disiplin ilmu ini dapat disingkapi dan difahami dari aspek peranan, kesan dan perkaitan dalam erti kata yang sewajarnya. Pengkaji melampirkan jadual di bawah bagi merungkai jawapan berkaitan persoalan yang ditimbulkan:

a) Permasalahan Fiqh	b) Khilaf Bentuk Bacaan Dan <i>Qurrā'</i>	d) Perkaitan Dan Peranan <i>Qiraat</i> Dengan Fiqh	e) Keselarian Bacaan Fuqaha Dengan Hukum Fiqh Atau pun Sebaliknya
1. Maqam Ibrahim	(واتخذوا) Kasrah: <i>Qiraat</i> Asim, Kisa'i, Abu Amru, Ibnu Kathir, Hamzah, Abu Jaafar,	Baris Kasrah: Wajib sebagai suruhan pengambil an	<i>Qiraat Asim, Kisa'i, Abu Amru, Ibnu Kathir, Hamzah, Abu Jaafar, Yaaqub, Khalaf al-Ashir</i> : Hanafi -Wajib <i>Qiraat Nafi, Ibnu Amir: Malik, Shafii dan Ahmad - Sunat</i>

	<p>Yaaqub, Khalaf al-Ashir</p> <p>Fathah: Nafi, Ibnu Amir</p>	<p>Baris</p> <p>Fathah: Sunat sebagai perkhabaran tentang maqam</p>	<p>Sekiranya dinisbahkan pada bacaan <i>Qiraat</i> oleh kalangan Fuqaha':</p> <p>**Imam Ahmad → Abu Amru = wajib = (x)</p> <p>**Imam Shafii → Ibnu Kathir = wajib = (x)</p> <p>**Imam Hanafi → Asim = wajib = (√)</p> <p>**Imam Malik → Nafi = sunat = (√)</p>
2.Haid	<p>(يطهرن)</p> <p>Takhfif: Nafi, Ibnu Kathir, Hafs, Abu Amru, Ibnu Amir, Abu Jaafar, Yaaqub, Khalaf al-Ashir</p> <p>Tashdid: Syu'bah, Hamzah, al-Kisa'i</p>	<p>Takhfif: Sekadar berakhir kadar haid mengikut tempoh paling lama tanpa mandi hadas besar</p> <p>Tashdid: Mandi Hadas Besar</p>	<p><i>Qiraat Nafi, Ibnu Kathir, Hafs, Abu Amru, Ibnu Amir, Abu Jaafar, Yaaqub, Khalaf al-Ashir:</i> Hanafi – Tidak perlu mandi wajib</p> <p><i>Qiraat Syu'bah, Hamzah, al-Kisa'i:</i> Maliki, Shafii, Hambali – wajib mandi hadas besar</p> <p>Sekiranya dinisbahkan pada bacaan <i>Qiraat</i> oleh kalangan Fuqaha':</p> <p>**Imam Ahmad → Abu Amru = Tidak perlu mandi wajib = (x)</p> <p>**Imam Shafii → Ibnu Kathir = Tidak perlu mandi wajib = (x)</p> <p>**Imam Hanafi → Asim (mewakili dua bacaan yang berbeza) = Tidak perlu mandi wajib/ wajib mandi hadas besar = (x)</p> <p>**Imam Malik → Nafi = Tidak perlu mandi wajib (x)</p>

3. Wuduk	<p>(وأرجلكم) Fathah: <i>Nafi</i>, Ibnu Amir, <i>Hafs</i>, al-Kisa'i, Yaa'qub</p> <p>Kasrah: <i>Ibnu Kathir</i>, <i>Abu Amru</i>, <i>Syu'bah</i>, Hamzah, Abu Jaafar, Khalaf al-Ashir</p>	<p>Baris Fathah: Basuh</p> <p>Baris Kasrah: Sapu</p>	<p><i>Nafi</i>, Ibnu Amir, <i>Hafs</i>, al-Kisa'i, Yaa'qub: Semua mazhab empat: sebagai syarat sah wuduk manakala sapu diguna untuk khauf di sisi mazhab empat - basuh</p> <p><i>Ibnu Kathir</i>, <i>Abu Amru</i>, <i>Syu'bah</i>, Hamzah, Abu Jaafar, Khalaf: tiada mazhab ahli sunnah wal jamaah – sapu</p> <p>Shiah Imami: Sapu selari dengan bacaan Asim melalui bacaan <i>Syu'bah</i> tetapi mereka beramal dengan bacaan <i>Hafs</i> yang membawa maksud basuh.</p> <p>Sekiranya dinisbahkan pada bacaan <i>Qiraat</i> oleh kalangan Fuqaha':</p> <p>**Imam Ahmad → Abu Amru = sapu = (x)</p> <p>**Imam Shafii → Ibnu Kathir = sapu = (x)</p> <p>**Imam Hanafi → Asim (mewakili dua bacaan yang berbeza) = basuh/sapu = (x)</p> <p>**Imam Malik → Nafi = (√)</p> <p>***Hatta Syiah sekalipun → Hafs = basuh (x)</p>
4. Batal Wuduk Dalam Masalah Sentuh Bukan Mahram	<p>Tanpa Mad pada (لمستم): Hamzah, Kisa'i, Khalaf</p> <p>Dengan Mad pada</p>	<p>Tanpa Mad pada (لمستم): sentuh</p> <p>Dengan Mad pada</p>	<p>Hamzah, Kisa'i, Khalaf: sentuh = Shafii, Ahmad (pendapat yang mashyur), Hanafi (salah satu pendapatnya), Malik, mereka bertiga mensyaratkan sentuh yang membangkitkan shahwat)</p> <p><i>Nafi</i>, <i>Ibnu Kathir</i>, Ibnu Amir, <i>Abu Amru</i>, <i>Asim</i>, Abu Jaafar, Yaaqub: Bersetubuh/Jimak = Hanafi, salah satu pendapat Imam Ahmad.</p>

	(لا مستم): Nafi', Ibnu Kathir, Ibnu Amir, Abu Amru, Asim, Abu Jaafar, Yaaqub	(لا مستم): Bersetubuh	Sekiranya dinisbahkan pada bacaan <i>Qiraat</i> oleh kalangan Fuqaha': **Imam Ahmad → Abu Amru = setubuh/jimak = (x) **Imam Shafii → Ibnu Kathir = setubuh/jimak = (x) **Imam Hanafi → Asim = setubuh/jimak = (√) **Imam Malik → Nafi = setubuh/jimak = (x)
--	---	----------------------------	---

**Nama *Qurrā'* yang dicondongkan merupakan kalangan *Qurrā'* menjadi tumpuan dalam perbincangan.

Jadual 3.4: Perkaitan Bacaan *Qiraat* Yang Diamalkan Fuqaha Dengan Hukum Fiqh Yang Diinstibatkan

Melihat daripada perkaitan itu, pengkaji cuba meninjau sejauh mana perkaitan yang dimaksudkan sedemikian sama ada bacaan *Qiraat* yang diamalkan fuqaha selari dengan hukum fiqh dalam mazhab mereka ataupun sebaliknya. Berdasarkan jadual dan contoh-contoh ayat al-Qur'an Fiqhiyyah yang disertakan di atas, pengkaji merumuskan mengikut urutan Fuqaha. Sekiranya disandarkan bacaan *Qiraat* Imam Hanafi dengan hukum fiqh pada mazhabnya dalam konteks permasalahan fiqh yang dibangkitkan, ternyata kedua-duanya (amalan bacaan *Qiraat* (Asim) dan hukum Fiqh) dilihat menepati dan selari iaitu pada permasalahan fiqh pertama (maqam Ibrahim) dan keempat (sentuh bukan mahram). Pada permasalahan fiqh kedua (haid) dan ketiga (wuduk) dilihat hanya menepati dan selari dengan salah satu wajah bacaan *Qiraat* Imam Asim.

Mazhab Maliki pula jika diamati, sekiranya disandarkan bacaan *Qiraat* Imam Malik dengan hukum fiqh pada mazhabnya dalam konteks permasalahan fiqh yang dibangkitkan, ternyata kedua-duanya (amalan bacaan *Qiraat* (Nafi) dan hukum Fiqh) dilihat menepati dan selari iaitu pada permasalahan fiqh pertama (maqam Ibrahim) dan ketiga (wuduk). Manakala pada permasalahan fiqh kedua (haid) dan keempat (sentuh

bukan mahram) dilihat tiada keselarian dan tidak menepati antara satu sama lain dari aspek yang dibangkitkan.

Bagi mazhab Imam Shafii, sekiranya disandarkan bacaan *Qiraat* Imam Shafii dengan hukum fiqh pada mazhabnya dalam konteks permasalahan fiqh yang dibangkitkan, ternyata kedua-duanya (amalan bacaan *Qiraat (Ibnu Kathir)* dan hukum Fiqh) jelasnya kesemua permasalahan ini tidak menepati dan tidak selari dari aspek berkenaan.

Mazhab Ahmad pula, sekiranya disandarkan bacaan *Qiraat* pilihan Imam Ahmad dengan hukum fiqh pada mazhabnya dalam konteks permasalahan fiqh yang dibangkitkan, ternyata kedua-duanya (pilihan bacaan *Qiraat (Abu Amru)* dan hukum fiqh) menyaksikan hampir kesemua contoh yang dibawakan tidak menepati dan tidak selari dengan bacaan *Qiraat* berkenaan kecuali pada permasalahan fiqh keempat (sentuh bukan mahram). Jelasnya, bacaan *Qiraat* amalan yang disandarkan kepada setiap Fuqaha' dengan hukum fiqh pada setiap mazhab dilihat keselarian antara kedua-dua aspek ini berlaku secara tidak konsisten dan tidak berturutan. Justeru, hal keadaan ini memberi satu rumusan bagi pengkaji untuk mengutarakan beberapa komentar dan penilaian sebagaimana berikut:

- i. Khilaf *Qiraat* yang wujud sebenarnya menjadi panduan kepada kalangan fuqaha' dalam menentukan sesetengah hukum fiqh pada sesetengah permasalahan fiqh yang mempunyai perkaitan dengan *Qiraat*.
- ii. Khilaf dalam *Qiraat* tidak mewakili perbezaan bacaan bagi setiap *Qurrā'* bahkan khilaf mereka berligar pada aspek perbezaan dan persamaan pada kalimah tertentu (*Farsh al-Huruf*) dalam kalangan mereka. Kekadang ia melibatkan beberapa khilaf dan kadang hanya melibatkan dua khilaf dalam satu kalimah fiqhiyyah pada ayat al-Qur'an. Kebanyakan khilaf hukum fiqh dalam mazhab masing-

masing pula hasil terbitan daripada perbezaan *Qiraat* dan bukanlah dipengaruhi dengan bacaan *Qiraat* yang diamalkan oleh kalangan fuqaha’.

- iii. Bacaan *Qiraat* kalangan fuqaha’ bukanlah faktor dominan dalam mencorakkan hukum fiqh dalam mazhab para fuqaha’. Ini kerana mereka merujuk kesemua lafaz khilaf *Qiraat fiqhiyyah* yang ada sebelum mengeluarkan hukum fiqh pada sesetengah permasalahan fiqh yang berkenaan dan mereka tidak menjadikan bacaan *Qiraat* mereka sebagai sandaran dalam mengeluarkan hukum dalam mazhab mereka.
- iv. Khilaf *Qiraat* sebenarnya terkadang mewakili dua bacaan pada satu-satu *farsh huruf* daripada dua orang perawi yang meriwayatkan daripada imam berkenaan. Bagaimana mungkin terjadi hukum dinisbahkan dengan imam yang meriwayatkan bacaan dua bacaan pada satu hukum sedangkan terdapat bacaan yang lain menyatakan hukum yang berbeza daripada bacaan pertama. Lantaran, ini menunjukkan bahawa merujuk hukum fiqh kepada bacaan imam adalah suatu yang tidak berapa tepat kerana fuqaha sebenarnya merujuk kepada bacaan *Qiraat* yang ada bukanlah bacaan yang dibaca oleh mereka.
- v. Dalam aspek yang lain pula, pengkaji melihat cara pengamatan kalangan fuqaha begitu jelas sekali tidak menjadikan bacaan *Qiraat* mereka sebagai penetap hukum pada mazhab mereka sama ada Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Shafii dan Imam Ahmad. Pengamatan mengenainya telah dibahasakan sebelum ini. Lantaran hukum fiqh yang diijtihadkan pada mazhab masing-masing adalah berdasarkan kepelbagaian wajah *Qiraat* yang ada dan bukanlah sebaliknya.
- vi. Menukilkan kata-kata Imam al-Jazari mengenai khilaf *Qiraat* dan khilaf fiqh bahawa kedua-duanya merupakan suatu yang berbeza keadaannya. Beliau menyatakan khilaf kalangan *Qurrā’* merupakan khilaf yang kesemuanya suatu

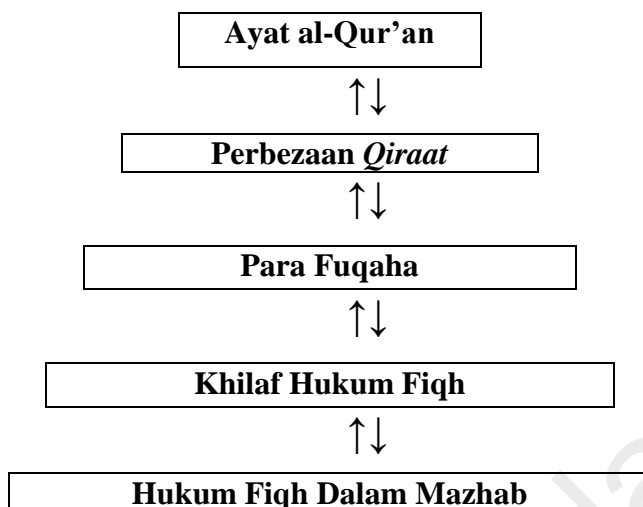
yang haq dan benar bahkan ia adalah kalamullah yang diturunkan daripada Allah s.w.t. malah tiada tiada keraguan padanya. Manakala khilaf fuqaha' pula merupakan khilaf ijthadi iaitu ijthad ulama dalam menentukan apa yang benar di sisi Allah S.W.T. Setiap mazhab berbanding dengan mazhab yang lain berkemungkinan adalah benar dan berkemungkinan adalah salah dalam menentukan apa yang dikehendaki oleh syarak. Setiap *Qiraat* pula berbanding dengan *Qiraat* yang lain adalah benar di mana kami beriman dengan seadanya.⁴⁶⁴

Para fuqaha sama sekali tidak menidakkan keberadaan dan kewujudan lafaz-lafaz *Qiraat* yang pelbagai sebagai al-Qur'an namun dalam aspek ijthad mereka berbeza hukum fiqh kerana pemahaman mereka berada pada tingkatan yang berbeza-beza. Dalam erti kata yang lain, khilaf *Qiraat* merupakan *ikhtilaf tanawwu'* (pelbagai) di mana kesemuanya benar dan diterima manakala *ikhtilaf fuqaha'* merupakan khilaf ijthadi di mana masing-masing akan mempertahankan kebenaran ijthad masing-masing tanpa menafikan keberadaan dan kewaridan lafaz-lafaz *Qiraat* yang wujud

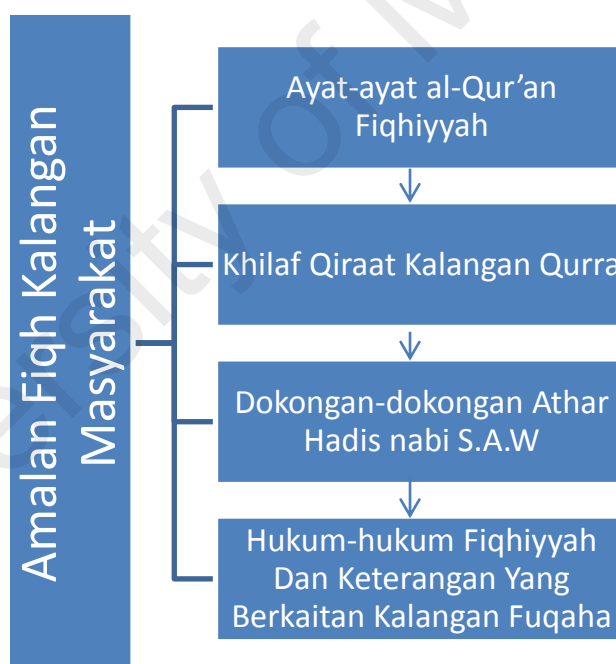
Berdasarkan keenam-enam teks *Qiraat* yang ditelahi ini, pengkaji mendapati teks-teks *Qiraat* berkenaan jelas menunjukkan lafaz-lafaz *Qiraat* yang wujud telah menjadi platform utama bagaimana kalangan fuqaha mengistinbatkan hukum fiqh dalam beberapa permasalahan fiqh yang berkaitan. *Qiraat* amalan fuqaha bukanlah menjadi syarat utama dalam mengeluarkan hukum fiqh dalam mazhab masing-masing tetapi kepelbagaian *Qiraat*lah yang mendasari sesetengah hukum fiqh pada setiap mazhab dalam sesetengah permasalahan cabang Fiqh. Berdasarkan pengamatan pengkaji juga, pandangan yang mengatakan bahawa *Qiraat* amalan fuqaha menjadi satu wardah utama dalam pengeluaran hukum dalam mazhab fiqh dilihat suatu perkara yang

⁴⁶⁴ Al-Jazari, *Tayyibah al-Nashr Fi al-Qiraat al-Ashr*, 4.

tidak berapa tepat dalam konteks ini. Jelasnya, pengkaji dapat menyimpulkan pemahaman peranan *Qiraat* pada hukum fiqh berdasarkan gambarajah berkenaan iaitu:



Gambar Rajah 3.1: Peranan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh



Gambar Rajah 3.2: Urutan Perkaitan Antara *Qiraat Qurra'* Dengan Fiqh Fuqaha

Dengan terurainya jawapan terhadap perkara yang berbangkit secara tidak langsung juga menjawab permasalahan persoalan kalangan ilmuwan Islam yang masih keliru tentang bacaan *Qiraat* masyarakat setempat dengan amalan fiqh mereka; adakah menepati antara satu sama lain. Dari aspek ilmiah, ia bukan suatu perkara yang

munasabah. Ini kerana masyarakat hanya mengamalkan hukum fiqh yang ditelaah pengistinbatan hukumnya oleh kalangan fuqaha dan bukanlah sebaliknya. Para fuqaha pula merujuk sumber nas daripada lafaz *Qiraat* seadanya dengan didokongi sumber-sumber yang lain seperti hadith dan juga athar-athar yang lain bagi menguatkan hukum fiqh yang diinstibatkan untuk dicernakan dalam mazhab masing-masing.

Lantaran jika bacaan ‘Qiraat Pilihan’ para Fuqaha tidak menjadi faktor dalam penentuan hukum fiqh dalam mazhab masing-masing sama telah bacaaan *Qiraat* masyarakat lagi tidak mempunyai perkaitan langsung dengan fiqh yang diamalkan. Ini kerana masyarakat hanya mengambil dan mengaplikasikan hukum fiqh daripada hasil murni ijtihad kalangan fuqaha bagi memudahkan mereka berinteraksi dan beramal dengan al-Qur’an dalam erti kata yang sebenar mengikut apa yang dikehendaki oleh syara’.

3.8 KESIMPULAN

Dalam bab kedua ini, secara tidak langsung kita dapat menyaksikan keberkaitan lafaz teks al-Qur’an dengan lebih jelas ataupun sesuatu wajah *Qiraat* itu sememangnya mempunyai hubungan yang erat dalam disiplin ilmu fiqh. Peranan dan aset ini semakin terserlah kekuatannya antara satu sama lain sekiranya kita mengamati dan menelaah perbincangan teks-teks ayat fiqh al-Qur’an yang telah dibawakan oleh pengkaji dari aspek bahasa, penafsiran dan perbezaan ijtihadid kalangan fuqaha. Namun di sana terdapat juga teks-teks ayat fiqh al-Qur’an tidak sampai membawa perbezaan hukum fiqh yang bersifat cabangan namun begitu impak perbezaan *Qiraat* itu masih dapat dilihat seadanya.

Jalanan pelbagai disiplin ilmu seperti *Qiraat*, lughah dan fiqh itu sendiri memperlihatkan bahawa penghujahan terhadap wajah *Qiraat* memberi satu bentuk

penjelasan kepada mata umum betapa kecaknaan, perhatian dan perbincangan para ulama dalam memahami dan mentalati teks-teks al-Qur'an dilakukan dengan penuh ketelitian demi menjaga kesucian al-Qur'an dan keberadaan *Qiraat* dalam disiplin ilmu agar terus terpelihara. Melalui penafsiran yang terhasil daripada kesan perbezaan *Qiraat* ini jelas dilihat berperanan kuat memberi pemahaman yang lebih menyeluruh terhadap teks-teks al-Qur'an. Perbezaan *Qiraat* tidak langsung merosakkan lafaz dan maknanya bahkan ia menyempurnakan percambahan ilmu dan peluasan makna dalam disiplin ilmu lain terutamanya fiqh itu sendiri.

Perbezaan yang ada pada fiqh rentetan kesinambungan *Qiraat* itu pula dilihat telah membuka satu wardah baru dalam perkembangan fiqh ijthadid kalangan fuqaha. Ia langsung tidak membawa pertembungan yang memudaratkan umat Islam sejagat bahkan terdapat teks berkenaan dilihat membawa pengaplikasian fiqh secara anjal tanpa terkeluar daripada batasan lingkungan disiplin maqasid syariah.

Berdasarkan kajian ini juga, pengkaji mendapati para fuqaha menjadikan lafaz-lafaz *Qiraat* itu sebagai asas rujukan dalam mengeluarkan sebahagian hukum fiqh dalam mazhab yang diasaskan oleh mereka. Mereka tidak menjadikan amalan bacaan *Qiraat* mereka sebagai sandaran bagi mengeluarkan hukum fiqh berkenaan. Manakala amalan masyarakat dalam bermazhab sama sekali tidak mempunyai pertalian signifikan dengan bacaan *Qiraat* yang diamalkan oleh masyarakat sebagaimana yang didakwa oleh segelintir Ilmuwan Islam. Ini kerana masyarakat hanya mengamalkan fiqh yang diambil daripada mazhab yang dirasakan tepat bagi mereka.

Kedua-duanya (disiplin ilmu *Qiraat* dan fiqh) dilihat membawa ke arah satu penyatuan dan perpaduan bukanlah perpecahan umat. Usaha ke arah memartabatkan disiplin ilmu *Qiraat* ini dalam dunia akademik sewajarnya diteruskan dari semasa ke

semasa demi menjanjikan percambahan ilmu yang amat diperlukan oleh seluruh masyarakat ilmuwan Islam sejagat.

Segala input yang dibawakan oleh pengkaji dalam kajian ini mudah-mudahan memberikan satu gambaran sebenar peranan *Qiraat* mencorakkan nilai ijtihadik dalam kalangan fuqaha' untuk menilai teks al-Qur'an. Pendekatan ini diharapkan menjadi sebagai pintu gerbang kepada suatu medan ilmu al-Qur'an yang sememangnya sangat luas. Malah secara tidak langsung menyerlahkan jalinan dan hubung kait antara ilmu *Qiraat* dengan bidang ilmu yang lain seperti fiqh serta dapat memudahkan seseorang yang mencintai ilmu al-Qur'an untuk berinteraksi dengan al-Qur'an dalam wadah yang sebenar.

BAB 4: PERKEMBANGAN ILMU *QIRAAT* DAN KELAHIRAN ILMUWAN AGAMA DI TERENGGANU

4.1 PENGENALAN

Memandangkan kajian ini juga mempunyai perkaitan dengan pengetahuan dan pendedahan yang melibatkan kalangan ilmuwan Islam di Terengganu, terlebih dahulu pengkaji akan memberikan gambaran sejauh mana ilmu *Qiraat* ini berkembang di Terengganu baik dari aspek sejarah negeri berkenaan, kelahiran kalangan ilmuwan dan perkembangan ilmu *Qiraat* yang telah bertapak sekian lama di negeri berkenaan. Pengkaji optimis sebenarnya perkembangan ilmu ini bergerak seiringan dengan penerimaan ajaran Islam lagi tetapi mungkin pada ketika itu ia masih begitu janggal untuk dikenali sebagai *Qiraat*. Bahkan pengajian al-Qur'an itu sendiri mencerminkan pengajian *Qiraat* sebenarnya. Ini kerana pengajaran dan pembelajaran al-Qur'an yang berkembang pada masa itu sendiri adalah berdasarkan riwayat Hafs daripada Asim yang diamalkan sekian lama dan ia adalah salah satu bacaan riwayat daripada *Qiraat* yang mutawatir.

4.2 PERKEMBANGAN ISLAM SEIRINGAN DENGAN ILMU *QIRAAT*

Terengganu Darul Iman dalam sejarah yang tersendiri merupakan antara negeri yang terawal menerima Islam serta terkenal dengan tamadun ilmu dan agama. Terengganu adalah antara negeri yang terdapat penempatan awal manusia iaitu kira-kira lebih 2000 tahun sebelum Masihi. Menurut fakta sejarah, negeri Terengganu telah didiami oleh manusia zaman batu akhir (Neolitik) yang datang dari Tanah Besar Benua Asia iaitu daerah Yunan. Mereka dikenali oleh ahli sejarah sebagai Melayu-Polinesia. Fakta ini adalah berdasarkan penemuan barang zaman purba yang tertanam di Ulu Terengganu yang berumur kira-kira 2000 tahun sebelum Masihi. Begitu juga dengan gendang

gangsa yang dijumpai di Batu Buruk hasil buatan orang zaman Gangsa-Besi kira-kira 800 sebelum Masihi.⁴⁶⁵

Terengganu Darul Iman adalah salah sebuah negeri yang terletak di Pantai Timur Semenanjung Malaysia. Negeri ini terdiri daripada tujuh daerah iaitu Kuala Terengganu, Marang, Dungun, Kemaman, Hulu Terengganu, Setiu dan Besut.⁴⁶⁶ Kuala Terengganu adalah bandar terbesar merupakan ibu negeri dan ia menjadi pusat pentadbiran kerajaan negeri. Bandar-bandar utama selainnya ialah Marang, Chukai, Jertih, Kuala Berang, Permaisuri dan Dungun.⁴⁶⁷ Sebelum tahun 1947 terdapat sembilan daerah di Terengganu; Kuala Terengganu, Kemaman, Kemasik, Paka, Dungun, Marang, Hulu Terengganu, Besut dan Setiu dan dikurangkan kepada enam: Kuala Terengganu, Kemaman, Dungun, Marang, Hulu Terengganu dan Besut. Namun pada 1 Januari 1985, sebuah daerah baru iaitu Setiu telah dibentuk dan menjadi daerah ketujuh di Negeri Terengganu. Tiap-tiap daerah ini ditadbirkan oleh Pegawai Daerah.⁴⁶⁸ Berikut ialah peta negeri Terengganu.

⁴⁶⁵ Buyong Adil (1982), Sejarah Terengganu. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2-3.

⁴⁶⁶ Rancangan Pembangunan Malaysia Terengganu (1999), Pejabat Setiausaha Kerajaan Negeri, 9.

⁴⁶⁷ Profil Pembangunan Ekonomi Negeri Terengganu Darul Iman (2002), Terengganu: Unit Perancang Ekonomi Negeri, 4

⁴⁶⁸ Laman sesawang dicapai 18 Februari 2014, http://www.istana.terengganu.gov.my/asal_usul.php
Laman sesawang dicapai 18 Februari 2014,
<http://www.mir.com.my/rb/photography/portfolio/sultan/statemap.htm>



Rajah 4.1: Peta Negeri Terengganu

Jadual 4.2: Keluasan Negeri Terengganu Mengikut Daerah

Daerah	Keluasan (ha)	Keluasan (%)
Kuala Terengganu	60, 528.1	4.56
Hulu Terengganu	387,462.6	29.90
Dungun	273,503.1	21.11
Besut	123,367.8	9.52
Marang	66,654.3	5.14
Setiu	130,436.3	10.11
Kemaman	253,559.9	19.57
JUMLAH	1,295,572	100

Sumber: Rancangan Pembangunan Malaysia Terengganu

Jadual 4.3: Jumlah Penduduk Terengganu Mengikut Daerah⁴⁶⁹

Daerah	2010
Besut	140,952
Dungun	154,932
Hulu Terengganu	72,052
Kemaman	171,383
K.Terengganu	343,284
Marang	97,857
Setiu	55,517
Jumlah	1,035,977

Berdasarkan Banci Penduduk & Perumahan Malaysia 2010, penduduk Negeri Terengganu adalah seramai 1,035,977 penduduk pada tahun 2010, di mana 33.38% berada dalam Daerah Kuala Terengganu; 16.49% di Kemaman; 14.82% di Dungun; 13.50% di Besut; 9.42% di Marang; 7.00% di Hulu Terengganu dan 5.39% di Setiu. Negeri Terengganu merupakan negeri yang mempunyai penduduk pelbagai etnik. Etnik Melayu mendominasi jumlah penduduk negeri yang mewakili 95.08% pada tahun 2010. Etnik lain seperti Cina, India dan lain-lain masing-masing mewakili 2.56%, 0.23% dan 2.13%.⁴⁷⁰

Jadual 4.4: Jumlah Penduduk Terengganu Mengikut Etnik

Etnik	Melayu	Cina	India	Lain- Lain	Bukan Warganegara	Bumiputera lain	Jumlah

⁴⁶⁹.Laman sesawang dicapai 23 Februari 2014, [http://www.statistics.gov.my/portal/download/Population/files/census2010/Taburan Penduduk dan Ciri-Ciri Asas Demografi.pdf](http://www.statistics.gov.my/portal/download/Population/files/census2010/Taburan%20Penduduk%20dan%20Ciri-Ciri%20Asas%20Demografi.pdf)

⁴⁷⁰. Data Asas 2011, Unit Perancang Ekonomi Negeri Terengganu, 7

Jumlah	985,011	26,429	2,397	1,382	18,767	1,991	1,035,977
Populasi							

4.2.1 Sejarah Kemasukan Islam Di Terengganu

Negeri Terengganu dahulunya terkenal dengan pusat tamadun ilmu dan keagamaan. Terengganu juga terkenal sebagai pusat perdagangan yang masyhur. Seorang ahli geografi bernama Ptolemy, pada awal kurun ke-2 sebelum Masihi pernah menyebut dua pelabuhan besar di Timur Asia iaitu Perimula dan Kole. Perimula dipercayai Kuala Terengganu dan Kole dipercayai Kemaman.⁴⁷¹ Terengganu juga antara negeri yang terkenal dengan rakyatnya yang kuat berpegang pada ajaran agama⁴⁷² dan adat Melayu selain Kelantan, Perlis dan Kedah. Terengganu tercatat sebagai negeri yang terawal menerima Islam berdasarkan penemuan batu bersurat bertarikh Jumaat 4 Rejab 702H bersamaan 22 Februari 1303 pada tahun 1902 berhampiran Sungai Tersat di Kuala Berang⁴⁷³ iaitu sekurang-kurangnya seratus tahun lebih awal daripada Melaka. Lokasi penemuan Batu bersurat itu terletak di persimpangan tiga anak sungai yang merupakan pusat perdagangan, pemasaran dan pelabuhan yang makmur.⁴⁷⁴ Ini kerana pada masa itu, Kuala Berang memainkan peranan sebagai pusat pemerintahan dan pentadbiran awal kerajaan Terengganu. Daerah ini menjadi terkenal di Alam Melayu lebih 700 tahun lalu dengan perkembangan politik, pemerintahan dan pelaksanaan Islam.⁴⁷⁵

⁴⁷¹. Rancangan Pembangunan Malaysia Terengganu. ibid.

⁴⁷². Kenyataan ini berdasarkan pandangan umum masyarakat Malaysia dan komen beberapa rakyat luar Terengganu yang datang ke Terengganu dan mengatakan masyarakatnya "Too religious Minded". Lihat Abdul Aziz bin Mohamad (1983), "Kedatangan Islam: Islam di Terengganu" Artikel Perbadanan Perpustakaan Awam Terengganu, Koleksi Terengganu, 36.

⁴⁷³. Mohd Saleh bin Awang (1983), Sejarah Darul Iman. Kuala Lumpur: Utusan Printcorp, 29.

⁴⁷⁴ Blagden, C.O, (1924), *A Note On The Terengganu Inscription*, Journey of Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, II (III), 253

⁴⁷⁵ Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, *Peranan Ulama Dalam Kesultanan Terengganu*, Yayasan Sultan Mizan, 97.

Setakat ini tidak dapat dipastikan tarikh atau tahun dari mana kedatangan Islam ke Terengganu.⁴⁷⁶ Namun begitu penemuan Batu Bersurat Terengganu yang bersejarah itu menjadi bukti jelas kedatangan awal agama Islam di negeri ini. Namun tidak bermakna bahawa Islam bermula di Terengganu pada tahun tersebut tetapi menunjukkan bahawa Agama Islam telah bertapak di Terengganu sebelum tahun 1303 lagi.⁴⁷⁷ Perkembangan Islam di Terengganu sebelum tahun tersebut membolehkan penulis Batu Bersurat menulis Jawi. Keadaan ini menunjukkan bahawa penduduk Terengganu telah maju berbanding dengan negeri-negeri lain di Malaysia.

Namun di sana terdapat pendapat-pendapat sejarawan mengatakan kedatangan Islam di Terengganu berkaitan rapat dengan pengislaman di Champa dan Khmer pada awal abad ke 10 Masihi rentetan Batu Bersurat Terengganu yang mempunyai persamaan dengan dua buah inskripsi bertariikh 1035 dan 1039 Masihi yang dijumpai di daerah Phang Rang di Kemboja.⁴⁷⁸ Selain daripada itu, fakta sejarah merakamkan bahawa kemasukan Islam ke Terengganu adalah sezaman dengan kemasukan Islam ke Negeri Pasai iaitu pada tahun 1282M.⁴⁷⁹ Malah Terengganu merupakan antara negeri di Semenanjung Tanah Melayu yang pernah ditakluki oleh Samudera-Pasai pada pertengahan abad ke 14M.⁴⁸⁰ Hasil daripada kegiatan Negeri Pasai dalam menyebarkan Islam maka negeri itu dikenali sebagai 'Pasai Darul Iman.' Kaitan ini semakin dikuatkan dengan jolokan yang diberikan kepada Terengganu sebagai Darul Iman (yang bermaksud Negeri orang-orang yang beriman) dan ini besar kemungkinan adalah

⁴⁷⁶ Fatimi, S.Q, (1963), *Islam Comes to Malaysia*, Malaysia Sociological Research Institute Ltd, 4-7

⁴⁷⁷ Abdul Samad (1957), *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, Jil. 1, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 36

⁴⁷⁸ Fatimi, S.Q, 42-50.

⁴⁷⁹ Shafei Abu Bakar, 1991, *Peranan Ulama Dan Kesannya Terhadap Sikap Anti Penjajahan Dengan Rujukan Kepada Pengajaran Tasawuf Sayyid Abdul Rahman bin Muhammad (Tokku Paloh)* Berasaskan Karangannya *Ma'arij al-Lahfan*, Jawatankuasa Kolokium, Jabatan Sejarah UKM, Masyarakat Melayu Abad ke 19, Dewan Bahasa Pustaka, Kuala Lumpur, 1.

⁴⁸⁰ Wake, C.H, (1964), *Malacca's Early Kings and The Early Reception of Islam*, Journey of Southeast Asian History, Vol. 5, 95-120.

hasil daripada pengaruh kerajaan Pasai.⁴⁸¹ Gelaran ini juga dianggap sebagai lambang kepada kemantapan Islam di bumi Terengganu dan sesuai dengan kedudukan dan peranannya sebagai pusat pengajian dan pelaksanaan syariah terkenal di rantau ini.⁴⁸²

Tidak dinafikan juga bahawa pendakwah China memainkan peranan penting dalam penyebaran Islam ke Alam Melayu. Antara pengkaji sejarah Islam di Malaysia seperti Dr. Wan Hussin dan Dr. Haron Din berpendapat kedatangan Islam di Malaysia khususnya di Terengganu adalah dari timur iaitu Negara China. Ini kerana kesan-kesan sejarah menunjukkan bahawa kerajaan Islam terawal telah wujud dan bertapak di pantai timur dalam tempoh yang agak lama berbanding di pantai barat di mana Negeri Melaka menerima Islam pada tahun 1416M terkemudian selama 235 tahun daripada kerajaan Islam Kelantan dan selama 113 tahun daripada kerajaan Terengganu.⁴⁸³

Menurut Yunus Ma Zhengbin dan seorang penyelidik Cina di Terengganu iaitu Alcoh Wong Yahow menyatakan bahawa penduduk *Fo Lo Ann* (Kuala Berang) telah menerima Islam sejak kurun ke 13M lagi. Berkemungkinan besar kedatangan Islam ini dipelopori oleh orang Cina yang beragama Islam dari Kota Guangzhou yang terletak di pinggir Sungai Xinjian yang menghala ke Laut China Selatan. Catatan sejarah juga merakamkan bahawa *Fo Lo Ann* (Kuala Berang) telah menjadi sebuah pusat perdagangan antarabangsa yang penting pada masa pemerintahan Dinasti Sung (960-1279M).⁴⁸⁴

⁴⁸¹. Hill, A.H. (1960), *Hikayat Raja-raja Pasai*, *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 23, part 2, 58.

⁴⁸². Pembangunan Terengganu Dahulu dan Sekarang (1999), Pejabat Setiausaha Kerajaan Negeri Terengganu. c. 1. Lihat juga "Kesultanan Negeri Terengganu Darul Iman dalam Warisan Terengganu". Kolej Universiti Sains dan Teknologi Malaysia. (KUSTEM) (2002), 10.

⁴⁸³ Wan Hussin&Harun Din, (1985). *Al-Da'wah al-Islamiyyah fi Maliziyya Zuhuruha wa Intisyaruha*, Penerbit Haji Jaafar Siddiq bin Haji Salam, Kuala Lumpur, 6.

⁴⁸⁴ Yunus Ma Zheng Bin. 2002, *Persepsi Orang Cina di Kuala Terengganu Terhadap Agama Islam*, Tesis Sarjaan Usuluddin, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 26-27.

Satu fakta yang wajar diberi perhatian lagi iaitu penduduk-penduduk Guangzhou begitu dikenali sebagai pengukir yang mahir dalam sejarah China. Lantaran, Batu Bersurat yang dijumpai itu berkemungkinan besar diukir oleh orang Cina beragama Islam yang datang dari kota berkenaan. Bukti yang lain pula boleh dilihat bahawa kebanyakan kampung-kampung di sepanjang pinggir sungai Terengganu dinamakan mengikut nama-nama Cina seperti Kampung Kuala Ping, Kampung Pueh, Kampung Pauh, Kampung Kuala Kor dan Kampung Bukit Bieu.⁴⁸⁵

Tidak kurang pula pendapat yang mengatakan bahawa Islam dibawa secara langsung dari Tanah Arab oleh pendakwah-pendakwah arab semenjak abad ke 16M lagi. Di kalangan mereka ini, terdapat keturunan 'Syarif' dan 'Syed' di mana mereka cukup mendapat penghormatan tinggi dan kedudukan mulia dalam masyarakat Islam tempatan hatta pemerintah sultan terutamanya mereka yang mempunyai ketokohan sebagai ulama dan ahli tasawuf.⁴⁸⁶ Daripada keturunan 'Syarif' dan 'Syed' ini maka telah lahir beberapa tokoh ulama yang berpengaruh dalam politik negeri Terengganu sama ada dalam bidang pentadbiran ataupun bidang kemasyarakatan yang mempunyai hubungan khusus dengan golongan diraja Terengganu. Antaranya Tok Pulau Manis, Tok Ku Tuan Besar, Tok Ku Paloh, Tok Ku Tuan Dalam dan ramai lagi.⁴⁸⁷

Meninjau kemasukan Islam di Terengganu, para sejarawan berpendapat bahawa kedatangan Islam sememangnya telah dibawa oleh pendakwah dan pedagang dari pelbagai penjuru seperti Champa, Pasai, China dan Arab. Rentetan ini juga, ia telah menjadi titik tolak yang penting bagaimana disiplin ilmu al-Qur'an khususnya *Qiraat* itu berkembang seiringan kedatangan Islam di Terengganu.

⁴⁸⁵ Yunus Ma, Ibid.

⁴⁸⁶ Auni bin Haji Abdullah, (2001) *Islam dan Perdagangan Dalam Sejarah Alam Melayu*, Darul Fikir Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, 133

⁴⁸⁷ Shafei Abu Bakar, (1991). 187-188.

4.2.2 Perkembangan Ilmu Agama Di Terengganu

Terdapat bukti kukuh bahawa pada kurun ke-16, Syarif Muhammad Al-Baghdadi⁴⁸⁸ sudah berada di Kuala Berang. Kehadiran beliau ini mempunyai perkaitan dengan ajaran Islam dan perdagangan. Beliau meninggal dunia di Batu Belah, Kuala Berang. Terengganu pada peringkat awalnya mempunyai jaringan hubungan dengan negeri-negeri Islam seperti Champa, Pasai, China, Arab dan Aceh. Hasil daripada jaringan persahabatan ini, Aceh umpamanya ketika ia berada di kemuncak era kegemilangan perkembangan ilmu pengetahuan pada abad ke 17M telah membuka jalan kepada seorang putera daripada keturunan Syarif Muhammad ini menyambung pengajian beliau ke Aceh. Beliau kemudian menjadi seorang ulama Terengganu yang tersohor yang digelar sebagai Tok Pulau Manis. Nama penuh beliau ialah Abdul Malik bin Abdullah (w.1736M).

Beliau berkesempatan menerima pendidikan secara langsung daripada seorang ulama besar Aceh pada masa itu iaitu Sheikh Abdul Rauf Singkel (1024H-1105H/1615M-1693M).⁴⁸⁹ Dikatakan juga bahawa beliau pernah menuntut ilmu agama kira-kira 10 tahun di Mekah dan di Madinah. Sekitar tahun 1690, Tok Pulau Manis pulang ke Terengganu dan meneruskan kegiatan mengajar ilmu agama di Kuala Berang.⁴⁹⁰ Beliau telah dilantik menjadi orang utama Syeikh al-Ulama dan Mufti di bawah pemerintahan Sultan Zainal Abidin 1. Ternyata Tok Pulau Manis mempunyai kedudukan yang kuat dan baik menerajui perkembangan pendidikan agama di

⁴⁸⁸. Beliau merupakan ulama besar daripada Baghdad yang berhijrah ke Terengganu demi mengembangkan ajaran Islam. Maqam beliau sekarang berada di Jenagor, Kuala Berang, Terengganu.

⁴⁸⁹ Shafei Abu Bakar.(1991), *Peranan Ulama Dan Kesannya Terhadap Sikap Anti Penjajahan*, 54.

⁴⁹⁰ Laman sesawang dicapai 18 Februari 2014, http://www.istana.terengganu.gov.my/asal_usul.php.

Terengganu sama ada sebagai ulama di istana mahupun sebagai guru kepada masyarakat awam.⁴⁹¹

Bertunjangkan kepada pemerintah negeri yang cenderung kepada ilmu agama di samping faktor kemajuan negeri yang sedia ada, Terengganu dilihat sebagai sebuah negeri melayu yang terkedepan daripada yang lain dan bebas daripada sebarang cengkaman kuasa asing.⁴⁹² Perkembangan ilmu dilihat amat ketara sekali pada era ini kerana disokong dengan faktor kemasukan kalangan ulama besar daripada Patani yang berhijrah ke negeri ini bergandingan dengan ulama tempatan menyemarakkan lagi pertumbuhan ilmu dan percambahan pemikiran yang Islamik.

Lantaran itu, Terengganu telah menjadi sebuah negeri yang terkenal dengan identiti keislamannya sehingga dinobat sebagai antara negeri terawal menerima kedatangan Islam di Semenanjung Tanah Melayu. Hal ini dapat dilihat bahawa ajaran Islam telah didaulatkan dalam arena pendidikan, kemasyarakatan mahupun kenegaraan. Pelbagai bukti penemuan dalam lipatan sejarah bangsa Melayu Terengganu sama ada dalam bentuk artifak, penulisan sejarah mahupun karya-karya para ulama membuktikan perihal tersebut. Ini dikuatkan lagi dengan fakta bahawa ia adalah antara negeri yang awal mengasaskan institusi pendidikan Islam, menjadikan Islam sebagai perlembagaan negeri dan negeri terakhir dijajah dan menerima penasihat penjajah. Penglibatan ulama dalam pentadbiran negeri dan kesungguhan sultan dalam mendaulatkan Islam sebagai cara hidup, begitu juga masyarakat Terengganu yang menjadikan ulama sebagai rujukan

⁴⁹¹ Shafei Abu Bakar.(1991), Ibid.

⁴⁹² Khoo Kay Kim, *Kuala Terengganu, International Trading Centre*, 16-30.

utama telah meletakkannya lebih kehadapan dalam aspek keagamaan berbanding dengan negeri-negeri lain di Malaysia.⁴⁹³

Terengganu pernah menjadi pusat pendidikan Islam Nusantara seawal kurun ke 18 Masihi. Sebuah institusi pendidikan pondok ala pengajian Masjidil Haram Mekah telah diasaskan oleh seorang anak tempatan yang bernama Syeikh Abdul Malik bin Abdullah di Kampung Pulau Manis Marang Terengganu sejurus selepas kembali dari menimba ilmu di Mekah. Pusat pengajian ini dicatatkan sebagai institusi pengajian pondok terawal yang pernah didirikan di Tanah Melayu. Pada akhir kurun ke 19 Masihi pula, pusat-pusat pengajian agama tumbuh dengan begitu pesat di sekitar negeri Terengganu. Sehingga aktiviti-aktiviti pengajian agama pada awal abad ke 20 adalah tertumpu di negeri ini. Dengan kata lain, ia pada waktu itu iaitu sekitar pemerintahan Sultan Baginda Omar hingga ke Sultan Zainal Abidin III bertindak menjadikannya sebagai salah sebuah hub pendidikan Islam terkenal. Negeri ini telah dibanjiri oleh kalangan pelajar-pelajar luar dan tempatan setanding dengan institusi-institusi pengajian agama di Patani, Kelantan dan Kedah pada period tersebut.⁴⁹⁴

Daripada keturunan Syed al-Aidrus pula, beberapa tokoh ulama telah berjaya dilahirkan bahkan mereka mempunyai pengaruh dalam politik negeri Terengganu sama ada dalam bidang pentadbiran mahupun bidang kemasyarakatan. Mereka mempunyai hubungan khusus dengan golongan diraja Terengganu. Antara ulama yang terkenal dan banyka menghasilkan persuratan Islam iaitu Syed Muhammad bin Zainal Abidin (1794M-1878M) ataupun dikenali sebagai Tok Ku Tuan Besar, anaknya iaitu Syed Abdul Rahman bin syed Muhammad al-‘Aidarus (1817M-1918M) yang lebih dikenali

⁴⁹³. Muhammad Abu Bakar, (1991), *“Tok Syekh Duyong”*, dalam Muhammad Abu Bakar, *Ulama Terengganu Suatu Sorotan*, Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd, Terengganu..

⁴⁹⁴. Shafei Abu Bakar, (1983), *“Identiti Keagamaan dan Tradisi Pengajian Di Terengganu”*, dalam Mohd Salleh bin Hj. Awang, PESAKA, Lembaga Muzium Negeri Terengganu, Kuala Terengganu.

sebagai Tok Ku Paloh dan Syed Ahmad yang lebih dikenali dengan Tok Ku Melaka.⁴⁹⁵ Manakala individu lain pula yang menjawat jawatan penting dalam pemerintahan negeri Terengganu seperti Syed Mustafa (Tok Ku Tuan Dalam) yang pernah menjadi Ahli Mesyuarat Negeri semasa pemerintahan Sultan Zainal Abidin III.⁴⁹⁶ Keturunan mereka ini memainkan peranan yang penting bagi meneruskan kesinambungan perkembangan Islam di Terengganu.

4.3 PENGHAYATAN AGAMA DALAM MASYARAKAT ISLAM TERENGGANU KHUSUSNYA AL-QUR'AN

Terengganu menjadi tempat persinggahan dan tumpuan para pendakwah dan ulama yang menjalankan kegiatan penyebaran ajaran Islam. Penyebaran Islam menerusi pengajian dan usaha dakwah sebegini dikembangkan di pondok-pondok, surau-surau, balaisah, madrasah dan masjid-masjid. Islam juga turut dikembangkan menerusi perdagangan dan hubungan kekeluargaan iaitu perkahwinan meskipun system pengajian telah mula dijalankan. Melalui pengemabngan ini, masyarakat Islam Terengganu dapat menghayati kehidupan kemasyarakatan Islam dan hubungan ukhuwwah Islamiyah yang sebenar.⁴⁹⁷

Penduduk Terengganu merupakan masyarakat yang tradisional dan mewarisi cara hidup nenek moyang mereka dan sememangnya terkenal sebagai penganut agama Islam yang taat. Negeri ini memang banyak melahirkan ulama-ulama yang terkenal. Sir Hugh Clifford pernah mengatakan: *“The people of Terengganu are most zealous Muhammadans in the Penisular and since religious teaching among the malays in the*

⁴⁹⁵ Auni Haji Abdullah, (1991). *Islam dalam Sejarah Politik dan Pemerintahan Alam Melayu*, Nurin Enterprise, Kuala Lumpur, 102-104.

⁴⁹⁶ Shafei Abu Bakar.(1991), 187-188.

⁴⁹⁷ Berhanundin bin Abdullah, 2009. *Pemerintah dan Ulama dalam Menghadapi Ancaman Kuasa Asing di Terengganu dari Tahun 1888 hingga 1948*. Tesis Doktor Falsafah, Pusat Sejarah, Politik dan Strategi, Fakulti Sains dan Kemanusiaan, Ukm, 8.

*all learning their standard of culture is comparatively high.*⁴⁹⁸ Seorang pengkaji Islam di Malaysia yang bernama Moshe Yegar pula berpendapat, “ *Terengganu was a famed centre of Islamic studies and Arabic ang religious education was probably more advanced than ini any other state of the Penisular.*”⁴⁹⁹

Penghayatan keagamaan terutama dalam bidang al-Qur'an dalam kalangan masyarakat Islam di Terengganu dilihat amat ketara pada abad ke 19M. Munsyi Abdullah menyatakan dalam catatannya bahawa penduduk negeri Terengganu gemar membaca al-Qur'an dan bacaan mereka adalah cukup baik sekali. Di setiap kampung ataupun *Qaryah* di Terengganu boleh dikatakan mempunyai surau dan penduduk-penduduk Melayu Islam pada era ini lebih kuat mengamalkan ajaran Islam berbanding penduduk di negeri lain di tanah melayu.⁵⁰⁰ Aktiviti pengajaran dan pembelajaran agama ini senantiasa berjalan di mana anak-anak sejak kecil lagi telah diasuh dan diajar membaca muqaddam dan diikuti dengan membaca al-Qur'an walaupun tidak mengetahui makna ayat yang dibaca. Kemampuan membaca dan menulis menjadi satu fenomena biasa kepada rakyat di negeri ini.⁵⁰¹

Pengkaji berkeyakinan di sini bahawa ilmu *Qiraat* di sini sudah pun berkembang seiring dengan perkembangan ilmu Islam yang lain cuma cara implimentasi ilmu *Qiraat* itu hanya merujuk satu bacaan sahaja iaitu bacaan Hafs sahaja dan perbincangannya lebih merujuk kepada cabang daripada ilmu *Qiraat* itu seperti ilmu tajwid. Ini kerana mungkin disebabkan *Qiraat* pada masa itu kurang dilihat sebagai suatu yang dominan

⁴⁹⁸. Hugh Clifford, *Expedition To Terengganu an Kelantan*, Jurnal of Malayan Branch of the Royal Aiatic society, vol. 34, part 1, 1961, 2.

⁴⁹⁹. Moshe Yegar, *Islam and Islamic Intitutions in British Malaya*. Jerusalem: Yhe Manges Press, 252. Lihat, Muhamad Abu Bakar, *Ulama Terengganu Suatu Sorotan*, 1991, Utusan Publication& Distribution Sdn Bhd, Kuala Lumpur, 9.

⁵⁰⁰. Abdullah Tahir, *Kritikan Sebagai Wardah dalam Karya Abdullah Munsyi*, Seminar Antarabangsa Munsyiyi Abdullah, 200 tahun, 1996M, 1-2.

⁵⁰¹. Buyong Adil, *Sejarah Terengganu*, Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1982, Kuala Lumpur, 142.

berbanding ilmu yang lain. Namun begitu, di penghujung abad ke 19 keberadaan pengajaran *Qiraat* secara umumnya tetap berlaku memandangkan sememangnya terdapat kalangan ilmuwan Islam yang menguasai ilmu *Qiraat* pada masa itu.

Ini dapat dibuktikan pada awal era 1950an, Tuan Guru Haji Mat Litar telah menjadi rujukan masyarakat setempat dalam bidang ilmu *Qiraat* namun begitu setakat temubual yang dijalankan, pengajaran dan pembelajaran di sebuah surau yang terletak di Kampung Tanjung, Kuala Terengganu suatu ketika dulu itu hanya berkisar tentang metode bacaan.⁵⁰² Walau bagaimanapun, selain mengajar bacaan riwayat Hafs, beliau juga menekankan bacaan al-Qur'an mengikut *Qiraat* Warsy. Beliau bukan sahaja merupakan seorang guru al-Qur'an yang begitu mashyur malah begitu tegas dalam aspek pembacaan al-Qur'an.⁵⁰³

Dari aspek lain pula, pengkaji tidak dapat memastikan secara tepat sejauh mana ilmu *Qiraat* itu disebar luas pengajarannya selain aspek bacaan kepada masyarakat umum. Ini kerana berdasarkan maklumat yang diperolehi, ia dilihat lebih cenderung ke arah aspek bacaan sahaja.

4.3.1 Tradisi Pengajian al-Qur'an Yang Diterapkan Dalam Masyarakat

Berdasarkan fakta sejarah mengatakan bahawa pengajian al-Qur'an diperkenalkan di Nusantara khususnya di Tanah Melayu serentak dengan kedatangan Islam dalam bentuk pengajian al-Qur'an. Di Tanah Melayu umpamanya jelas terbukti berlaku pada

⁵⁰². Ustaz Abd. Salam al-Hafiz (mantan pensyarah al-Qur'an di Unisza), dalam temubual dengan pengkaji, 20 Disember 2013.

⁵⁰³. Ustaz Zainal Abidin bin Ahmad al-Hafiz (seorang pesara guru al-Qur'an di Sekolah Menengah Agama Tok Jiring), dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014. Beliau sempat mengkhataamkan riwayat Hafs bersama Tuan Guru Haji Mat Litar. Beliau turut mengulas bahawa *Qiraat* pada zaman beliau tidak begitu popular sepertimana masakini kerana ia dilihat dari sudut yang berbeza. Beliau juga mengharapkan agar *Qiraat* akan terus berkembang dari semasa ke semasa khususnya di negeri Terengganu suatu masa nanti.

zaman kerajaan Melayu Melaka (1400M-1511M). Pengajian al-Qur'an merupakan pelajaran dasar kepada semua lapisan masyarakat. Mereka yang terlibat bukan sahaja terdiri daripada rakyat bahkan golongan istana. Ini terbukti bahawa Raja Melaka yang pertama iaitu Parameswara atau dikenali sebagai Megat Iskandar yang memeluk Islam pada tahun 1414M turut mempelajari al-Qur'an daripada seorang ulama Pasai yang bernama Makhtum Musa.⁵⁰⁴ Begitulah juga yang berlaku di Terengganu di mana Sultan Zainal Abidin 1 yang berdamping dengan Tok Pulau Manis manakala Sultan Zainal Abidin III pula yang berdamping dengan Tok Ku Paloh dalam mendalami Islam.⁵⁰⁵

Pengajian al-Qur'an merupakan sistem pendidikan yang tertua di negara ini⁵⁰⁶ terutama di Terengganu sekiranya melihat dari aspek sejarahnya yang tersendiri. Sebenarnya tradisi pengajian al-Qur'an yang diterapkan adalah berdasarkan konsep *Talaqqi Musyafahah*. Ini kerana ia merupakan kaedah pertama dan utama dalam penyebaran al-Qur'an. Sekian lama masyarakat melayu mengamalkan pengajian al-Qur'an sedemikian. Berdasarkan pengalaman pengkaji sendiri pernah mengikuti pengajian al-Qur'an sedemikian suatu ketika dulu yang diadakan di surau bahkan di rumah persendirian oleh individu yang berkebolehan mengajar al-Qur'an.

Melalui proses ini, selain cuba mempraktikkan '*Sunnah Muttaba'ah*' dalam masa yang sama ia juga dapat menjana barakah pengajian daripada guru dapat diraih oleh mereka atau lebih dikenali masyarakat setempat sebagai istilah 'ambik berkat guru'. Para guru tidak merai pendapatan tetap melalui sesi pengajaran ini bahkan hanya mengharapkan keredhaan Allah semata-mata. Kebiasaan guru al-Qur'an hanya

⁵⁰⁴ Abdullah Ishak, (1995), *Pendidikan Islam Dan Pengaruhnya di Malaysia*, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 128.

⁵⁰⁵ Engku Ahmad Zaki, (2015), *Peranan Ulama Dalam kesultanan Terengganu*, Yayasan Diraja Sultan Mizan, Kuala Terengganu, 54- 59.

⁵⁰⁶ Saidi Mohd, (2006), *Tahap Bacaan al-Qur'an Di Kalangan Pelajar Tingkatan Empat Di Beberapa Buah Sekolah Menengah Terpilih Di Negeri Terengganu*, Tesis P.hd, Jabatan al-Qur'an Dan al-Hadith, UM, 25.

diberi sumbangan ikhlas daripada ibu bapa masing-masing berupa material makanan seperti susu, gula, beras dan seumpamanya.

Bahkan ulama Islam dalam bidang ilmu teras yang lain seperti fikah, hadis dan seumpamanya juga turut mengamalkan kaedah ini dan keberkesanannya dapat dilihat apabila lahirnya ramai para ilmuwan yang terus menerus menyebarkan ilmu Allah hingga ke hari ini.⁵⁰⁷ Begitulah juga proses pengajian ilmu *Qiraat* yang dipraktikkan selama ini juga melalui kaedah berkenaan. Kedua-duanya dilihat berantailan antara satu sama lain. Silsilah juntaian sanad yang terdapat dalam konsep *talaqqi mushafahah* ini menyaksikan ilmu dan fakta yang dipelajari itu bersifat tulus, benar, pragmatis dan sah kerana ia diterima daripada Rasulullah s.a.w. yang menerima wahyu daripada Allah s.w.t. Bahkan mereka yang mempunyai jalur sanad ini akan menjadi seorang individu yang berautoriti dalam masyarakat untuk dijadikan rujukan dalam pelbagai ilmu terutamanya berkaitan al-Qur'an.⁵⁰⁸

4.3.2 Penekanan Pengajian Ilmu al-Qur'an Dalam Kalangan Masyarakat Islam Terengganu

Sebenarnya pendidikan dan pengajian Islam telah melalui beberapa proses dan sistem sejak abad ke-15 hinggalah sekarang iaitu sistem halaqah/talaqqi, sistem pondok/madrasah, sistem persekolahan dan sistem pengajian Islam di peringkat tinggi.⁵⁰⁹ Semua peringkat ini mengalami perubahan dari semasa ke semasa. Dari sudut persamaan di sini, kita mengetahui bahawa pengajian al-Qur'an sama sekali tidak

⁵⁰⁷ Sedek Ariffin, (2009), *Kepentingan Talaqqi Dan Musyafahah dalam Pembacaan al-Qur'an*, Jurnal Darul al-Qur'an, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Kuala Lumpur, 123.

⁵⁰⁸ Ibid., 125- 126.

⁵⁰⁹ Abdul Shukor Husin, *Dinamika Kurikulum Pengajian Islam Dan Cabaran Dalam Konteks IPTA*, Kertas Kerja Bengkel Halatuju Pengajian Islam Dalam Konteks IPTA, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, UniSZA, 1-5.

di kesampingkan di semua peringkat berkenaan bahkan ianya dilihat semakin bertambah baik dari semasa ke semasa.

Pengajian al-Qur'an sebagaimana yang diuarkan sebelum ini adalah seiringan dengan bermulanya kemasukan Islam. Secara analoginya, teori ini dirumus melalui penilaian, apabila ajaran Islam telah menjadi pegangan kehidupan secara tidak langsung umat Islam akan menunaikan rukun Islam iaitu menunaikan solat. Antara rukun solat pula membaca surah al-Fatihah.⁵¹⁰ Justeru sudah tentu umat Islam sememangnya mempelajari bacaan al-Fatihah dengan baik demi menjaga rukun ini agar terpelihara tajwidnya. Tiga elemen yang cukup dijaga dalam pengajian al-Qur'an selama ini dilihat kepada tiga perkara iaitu tajwid, penaqalan al-Qur'an (sanad) dan khatam al-Qur'an.

Pembacaan al-Qur'an mengikut *Qiraat* riwayat Hafs daripada Imam Asim melalui tariq al-Shatibiyy yang diamalkan sekian lama begitu diminati dan diterima dengan baik oleh masyarakat setempat berbanding *Qiraat* dan riwayat yang lain kerana usul bacaannya amat senang untuk dipraktikkan. *Usul* dalam riwayat Hafs sememangnya tiada banyak khilaf dan hanya terdapat satu wajah sahaja dalam semua perkara yang dibangkitkan sebelum ini seperti *ishmam*, *raum* dan seumpamanya.⁵¹¹ Namun begitu proses pengajiannya memerlukan masa dalam menguasai pembacaan *Qiraat* tersebut lebih-lebih lagi dalam aspek tajwid.

Bagaimana al-Qur'an itu terpelihara dalam keadaan bertajwid pula dilihat dari aspek penaqalan al-Qur'an yang sampai kepada kita melalui cara mutawatir dengan maksud ramai yang thiqah (dipercayai) meriwayatkannya pada setiap generasi bahkan

⁵¹⁰ Khairul Anuar, *Konsep Sanad Dalam Pembelajaran al-Qur'an*, Edisi 1, (Jurnal Dirasat Quraniyyah, Institut al-Qur'an Terengganu, 2015). 61.

⁵¹¹ Ibid., 60.

mustahil berlaku penipuan dalam periwayatan tersebut. Ia tidak dapat tidak mestilah melalui jaluran sanad daripada periwayatan guru. Penguasaan ilmu tajwid ini mestilah diambil ataupun berguru daripada guru yang mahir dalam bidang berkenaan dan bersambung sanadnya kepada Rasulullah s.a.w. Ilmu tajwid tidak akan dapat dikuasai dengan sempurna jika hanya membaca dan mengkaji melalui kitab-kitab tajwid sahaja. Istilah-istilah seperti *Raum*, *Ishmam*, *Mad*, *Qasr*, *Tashil*, *Imalah* dan seumpamanya hanya akan difahami dan dipraktikkan dengan betul sebutannya hanya setelah mendapat bimbingan daripada guru yang mahir secara bertalaqqi. Semua pembelajaran berkaitan perkara tersebut hendaklah dilakukan secara berulang kali di hadapan guru. Ini kerana tunjuk ajar seorang guru dalam aspek ini adalah panduan yang paling berkesan dan tepat.⁵¹²

Klimaks proses terakhir dalam pengajaran ini adalah khatam al-Qur'an. Kebiasaan kalangan yang sudah khatam al-Qur'an dikira sebagai seorang yang telah menguasai dalam aspek pembacaan al-Qur'an lebih-lebih lagi mereka yang dianugerahkan 'sanad khusus' daripada guru mereka sebagai lambang pengiktirafan terhadap bacaan dan proses pengajaran yang diikuti. Bahkan proses pengajaran dan pembelajaran *Qiraat* juga melalui situasi yang sama.

Namun dewasa ini proses khatam al-Qur'an yang diagungkan oleh kalangan pencinta al-Qur'an kelihatan tiada gahnya lantaran 'hasilnya ibarat terlebih kuah daripada nasinya'. Pendekatan yang telah dibawa oleh kerajaan Terengganu melalui 'konsep khatam al-Qur'an Pintar al-Qur'an' amatlah didambakan tetapi ia memerlukan proses penambahbaikan dari semasa ke semasa demi memelihara kelestariannya. Kekadang kuantiti tahunan yang disasarkan tidak mencerminkan kualiti yang diraih

⁵¹² Khairul Anuar, *Konsep Sanad Dalam Pembelajaran al-Qur'an*, . 59.

namun begitu usaha ini dianggap satu usaha yang murni demi memastikan perkembangan al-Qur'an. Pengkaji berkeyakinan berkemungkinan pihak berwajib sudah memikirkan suatu kaedah yang lebih efektif dan berkesan agar kuantiti anak-anak pintar yang khatam al-Qur'an yang didambakan itu seiringan dengan kualiti yang dihasilkan. Ini kerana merekalah generasi yang bakal menjadi ilmuwan yang sempurna pengisian ilmu al-Qur'an terutama Qiraat nanti. Terengganu pula merupakan negeri yang mendepani dalam pembangunan modal insan dalam melahirkan ilmuwan Islam yang dinamik terutama kalangan pakar dalam bidang al-Qur'an khususnya ilmuwan *Qiraat*.

4.4 TERENGGANU DAN PUSAT TRADISI PENGAJIAN ILMU *QIRAAT*

Menurut sejarah Melayu, dari abad ke-15 sehingga abad ke-17, orang Melayu terutamanya golongan istana telah mempelajari pendidikan agama Islam melalui guru-guru al-Qur'an yang terdapat di kampung atau melalui mereka yang berketurunan Sayyid. Kebanyakan mereka mengajar di surau ataupun di masjid. Pada masa yang sama, guru-guru itu menjadi imam kepada penduduk kampung tersebut. Antara yang diajarkan oleh mereka termasuklah membilang, menulis huruf-huruf al-Qur'an (tulisan Jawi), tajwid, perkara yang berkait dengan fardu Ain, Rukun Islam, dan Rukun Iman. Masyarakat yang turut belajar pada masa itu tidak dikenakan sebarang bayaran. Sumbangan daripada pelajar sekadar berbentuk khidmat dengan membantu guru membersihkan kawasan persekitaran tempat belajar, mengambil air, membantu kerja-kerja di sawah, mengambil kayu api dan sebagainya atau dipanggil sebagai "Ambil Berkat Guru".

Kemasukan Islam ke Malaysia bermula pada zaman kesultanan Melayu Melaka iaitu pada tahun 1414M namun begitu terdapat pandangan yang menyatakan bahawa

ianya bermula pada tahun 1300M atau lebih berpandukan penemuan batu bersuat di Terengganu. Oleh itu proses pengajaran al-Qur'an dan pembacaannya telah berusia menjangkau 700 tahun. Banyak aktiviti berkaitan al-Qur'an telah dilaksanakan sejajar dengan kedudukan Islam sebagai agama rasmi Negara dalam perlembagaan Malaysia.⁵¹³

Pada abad ke-18, pelajaran agama Islam berkembang maju dengan berlakunya penghijrahan beberapa orang alim ulama dari Timur Tengah ke Tanah Melayu. Antaranya adalah Syarif Muhammad yang berasal dari Baghdad kemudiannya bermastautin di Terengganu dan keturunan beliau yang bergelar Tok Pulau Manis kemudiannya telah menjadi seorang ulama yang masyhur.⁵¹⁴

Bermula era ini, sistem pendidikan awal di Terengganu adalah berorientasikan kepada sistem pondok.⁵¹⁵ Tok Pulau Manis pernah belajar di Aceh dan di Mekah. Seterusnya beliau telah mengasaskan sekolah agama di Pulau Manis, Kuala Terengganu. Semasa berlakunya kekacauan di antara orang Islam dengan kerajaan Siam di Patani, lebih ramai lagi alim ulama yang berhijrah ke Kelantan dan Terengganu. Antaranya termasuklah Syeikh Daud bin Abdullah yang bermastautin di Pulau Duyung, Kuala Terengganu dan Syeikh Abdul Kadir yang kemudiannya mengajar di Bukit Bayas dan di Kuala Terengganu. Terdapat juga guru-guru agama daripada keturunan al-Idrus yang telah berhijrah ke Terengganu. Dengan adanya tokoh-tokoh agama yang disanjung oleh masyarakat tempatan, maka pendidikan agama Islam telah tersebar dengan lebih meluas terutamanya di negeri-negeri Melayu di sebelah utara.⁵¹⁶

⁵¹³ Khairul Anuar, (2015), 61.

⁵¹⁴. Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014, <http://izanoriza.wordpress.com/2012/05/10/sistem-pendidikan-sebelum-kedatangan-british/>.

⁵¹⁵. Pondok ialah rumah kecil yang dibina bertujuan untuk tempat tinggal yang berkait dengan pengajian agama Islam dan terletak berhampiran surau atau masjid.

⁵¹⁶. Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014, <http://izanoriza.wordpress.com/2012/05/10/sistem-pendidikan-sebelum-kedatangan-british/>.

Institusi pendidikan yang pada awalnya bermula secara tidak formal di surau ataupun masjid kemudiannya bergerak ke istana seterusnya berkembang secara formal di pondok-pondok yang diasaskan tokoh ulama berkenaan. Institusi berkenaan telah bertahan selama beberapa dekad lamanya.⁵¹⁷ Che Wan Takwa Che Wan Abu Bakar mengkaji tentang Institusi Pendidikan Islam di Kuala Terengganu di dalam tesis sarjananya memerihail dan membincangkan tentang perubahan dan perkembangan institusi pengajian agama yang pernah tertubuh di Kuala Terengganu khususnya daripada keadaannya serba kekurangan kepada tahap-tahap yang lebih maju sehingga terdirinya institusi pondok dan kemudian menjadi madrasah, sekolah dan kolej agama. Hal ini terbukti daripada pondok yang diasaskan oleh Tuan Guru Haji Abbas sekian lama telah bertukar menjadi Sekolah Menengah Agama Tok Jiring.⁵¹⁸

4.4.1 Pengajian Tidak Formal

Pendidikan tidak formal berlaku secara tidak langsung. Dalam kehidupan seharian, anak-anak terpaksa membantu ibu bapa dalam pelbagai tugas sama ada di kebun atau di rumah. Dalam pada itu, mereka mempelajari kemahiran membuat atau membaiki alat-alat pertanian daripada ibu bapa atau orang kampung yang lebih tua.⁵¹⁹ Pembelajaran ilmu-ilmu agama secara tidak formal adalah merujuk kepada pendidikan

⁵¹⁷. Syafie Abu Bakar, Tok Pulau Manis Dan Pengasasan Pendidikan Islam, dalam Muhammad Abu Bakar (1991) Ulama Terengganu Suatu Sorotan, Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 53.

⁵¹⁸. Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014, http://ms.wikipedia.org/wiki/Sekolah_Menengah_Kebangsaan_Agama_Tok_Jiring#Pengasas. Beliau mengasaskan pondok Tok Jiring yang terkenal itu pada tahun 1953 sehingga berkembang menjadi sebuah Sekolah Menengah Agama. Kerajaan negeri mengambil alih pentadbirannya pada 1962 dan pada tahun 1965, sekolah ini telah diletakkan di bawah Pentadbiran Hal Ehwal Agama Negeri Terengganu manakala sistem pengajian pondok ini telah ditukar kepada sistem pengajian agama dan arab. Manakala pada tahun 1976, Kementerian Pelajaran Malaysia mengambil alih pentadbirannya dan dinaikkan taraf sebagai sebuah sekolah menengah agama yang termoden di Terengganu. Tanggal 1 Julai 1977 menjadi tarikh keramat apabila sekolah ini diserahkan sepenuhnya kepada Kementerian Pendidikan Malaysia. Pada tahun 1982, sekolah ini dikategorikan sebagai sekolah gred A. Dalam sejarahnya selama kira-kira setengah abad, sekolah ini berkembang maju menjadi sebuah institusi pendidikan terkemuka di Terengganu setanding dengan sekolah-sekolah ternama di tanah air.

⁵¹⁹. Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014, <http://izanoriza.wordpress.com/2012/05/10/sistem-pendidikan-sebelum-kedatangan-british/>

yang diperolehi oleh orang dewasa mahupun remaja yang terluput daripada alam persekolahan manakala pengajian formal pula adalah merujuk kepada pengajian yang dibimbing dengan ilmu-ilmu dan praktik-praktik Islam merangkumi praktikal fardu ain, fardu kifayah dan *khususiyah*. Sistem pengajian ini merupakan proses membekalkan maklumat dan mewujudkan penghayatan amali Islam tertua dalam kalangan masyarakat Islam di Terengganu.⁵²⁰ Biasanya masjid-masjid ataupun surau-sarau menjadi tempat tumpuan di mana proses pengajaran dilakukan.

Sistem pendidikan tidak formal ini berjalan terus dan semakin tersusun setelah tertubuhnya sebuah institusi yang menjaga soal-soal pendidikan agama iaitu Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu pada tahun 1912. Jabatan ini mempunyai banyak cabang unit tugas yang meliputi banyak bahagian keagamaan negeri. Namun satu unit khas iaitu unit Qaryah, bahagian Dakwah ini telah dipertanggungjawabkan untuk menyebarkan pengajaran Islam dalam masyarakat Islam melalui program-program yang biasa dilakukan di masjid-masjid dan di surau-sarau. Kebanyakan tenaga pengajar yang bertanggungjawab melaksanakan program ini terdiri daripada guru-guru pelawat agama, mubaligh dan guru-guru takmir. Rata-rata aktiviti pengajaran meliputi pengajian al-Qur'an, akidah, ibadah, tasawuf dan akhlak. Aspek-aspek lain seperti bab sirah, sejarah, munakahat, muamalah dan haji juga diberi perhatian.⁵²¹

Selain daripada Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu, Yayasan Islam Terengganu (YIT)⁵²² juga turut dilihat memainkan peranan yang penting dalam penyebaran Islam terutama dalam bidang al-Qur'an dalam kalangan masyarakat Islam

⁵²⁰. Ismail Ali, *Pendidikan Islam Di Kalangan Orang Dewasa: Kajian Kes Di Negeri Terengganu darul Iman*, dalam Ismail Abdul Rahman et. al. (1993), *Isu-isu Pendidikan Di Malaysia: Cabaran Dan Harapan*, Kuala Terengganu: Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin, 39.

⁵²¹. Ismail Ali, *Kuala Terengganu: Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin*, 82.

⁵²². Yayasan ini diasaskan hasil daripada resolusi Seminar Alim Ulama Negeri Terengganu pada 3 Ogos 1973. Salah satu rumusan penting yang diputuskan di akhir seinar ini berbunyi: "Kerajaan Negeri hendaklah seberapa segera menubuhkan sebuah yayasan Islam yang akan menjalankan tugas dakwah, penyelidikan di dalam dan di luar. Yayasan ini hendaklah bekerjasama rapat dengan Jabatan Hal ehwal Agama Islam Terengganu.

di Terengganu. Banyak aktiviti yang telah dilakukan oleh institusi ini dalam merencanakan penghayatan agama terutama al-Qur'an kepada golongan sasar. Antaranya kelas-kelas pengajian agama dewasa, pengajian al-Qur'an, program Pintar al-Qur'an, seminar-seminar yang berkaitan dengan al-Qur'an, diskusi ilmiah dan lain-lain lagi. Tenaga pengajarnya terdiri daripada guru-guru agama yang aktif mahupun yang telah bersara dan kalangan imam-imam masjid.⁵²³ Melalui yayasan ini juga terlaksananya pengajian KAFA bagi semua pelajar-pelajar di sekolah-sekolah rendah di Terengganu dan tertubuhnya Tadika Yayasan Islam di peringkat permulaan kanak-kanak dan institusi pengajian Islam yang terkenal iaitu INSPI. Yayasan Islam Terengganu merealisasikan hasrat penubuhannya melalui objektif utamanya iaitu⁵²⁴:

1. Membantu Majlis Agama Islam Negeri menyebarkan dan mengembangkan Agama Islam
2. Mengadakan kerjasama dengan badan-badan/pengembang Agama Islam
3. Memajukan wakaf-wakaf Am
4. Memberi pertolongan/membantu pertubuhan/pengemabnag Agama Islam yang bertujuan bagi maksud khairat, kebajikan anak yatim, mualaf dan laian-lain.
5. Melaksanakan tugas/kewajipan yang difikirkan oleh Yayasan Islam Terengganu.

Terengganu melalui kedua-dua institusi induk agama negeri yang ditubuhkan ini, realitinya telah banyak menyumbangkan tanggungjawab yang besar dan merencanakan lagi pembangunan dan penyebaran ilmu al-Qur'an dan ilmu agama dalam kalangan Masyarakat Islam Terengganu sehinggalah ke saat ini. Namun pemantauan, kajian dan penilaian berterusan sewajar dilakukan demi kesinambungan dan perkembangan ilmu itu agar terus hidup dan terus subur pada masa hadapan.

⁵²³. Ismail Ali (1993), *Pendidikan Islam Di Kalangan Orang Dewasa: Kajian Kes Di Negeri Terengganu darul Iman*, dalam Ismail Abdul Rahman et. al. (1993), *op.cit.*, hlm. 30

⁵²⁴. Dokumen Yayasan Islam Terengganu, *Sejarah Penubuhan Dan Aktiviti* (t.t), Kuala Terengganu.

4.4.1.1 Pengimarahen Masjid-Masjid (JHEAT)

Menurut maklumat hasil temubual yang dilakukan bersama Che Rohaini binti Mat Amin merangkap ketua Pembantu Tadbir (Pengurusan Masjid) Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu, terdapat 51 buah masjid Kerajaan di Negeri Terengganu. Manakala seramai 99 orang pegawai Hal Ehwal Islam dan seramai 95 orang bilal berkhidmat di masjid-masjid berkenaan. Kesemua masjid ini terbahagi kepada 4 kategori sebagaimana yang berikut⁵²⁵:

Jadual 4.5: Jumlah Masjid Utama Di Terengganu

KATEGORI	MASJID
1. Masjid Negeri	1. Masjid Abidin (Masjid Putih), Kuala Terengganu
2. Masjid Daerah	1. Masjid al-Muktafi Billah Shah, Ladang, K.Trg 2. Masjid Tengku Tengah Zaharah, K.Trg 3. Masjid Sultan Ahmad, Kemaman 4. Masjid Tengku Ampuan Intan Zaharah, Dungun 5. Masjid Nasiruddin Shah, Besut 6. Masjid Sultan Mahud, Kuala Berang, Hulu Terengganu 7. Masjid Sultanah Nur Zahirah, Marang 8. Masjid Permaisuri, Setiu

⁵²⁵ Ustaz Ramli bin Ismail (Penyelia Sumber Manusia JHEAT), dalam temubual dengan pengkaji, 13.3.2014 di Pejabat Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu (JHEAT).

3. Masjid Utama Daerah	1. Masjid At-Taqwa Durian Burung, K.Trg 2. Masjid Sultan Ismail, Chendering, K.Trg 3. Masjid Wakaf Tembesu, K.Trg 4. Masjid Geliga, Kemaman 5. Masjid Tengku Mizan Zainal Abidin, Kemaman 6. Masjid Jamek Paka, Dungun 7. Masjid Hadhari Bandar Jerteh, Besut 8. Masjid Ajil, Hulu Terengganu 9. Masjid Merchang, Marang 10. Masjid Sungai Tong, Pekan Sri Langkap, Setiu
------------------------	--

KATEGORI	MASJID		DAERAH
4. MASJID KERAJAAN	1.	Masjid Seberang Takir	KUALA TERENGGANU
	2.	Masjid As-Salam Batu Rakit	
	3.	Masjid Batu Buruk	
	4.	Masjid Ridha, Manir	
	5.	Masjid Al-Ikhlas, Banggol Tuan Muda	
	6.	Masjid al-Abrar, Bukit Tok Beng	
	7.	Masjid al-Mustaqim, Gemuruh	

	8.	Masjid Pengadang Baru	
	9.	Masjid Khalifah	
	10.	Masjid Kuala Kemaman	
	11.	Masjid Jamek Chukai	KEMAMAN
	12.	Masjid Kerteh	
	13.	Masjid Kemasik	
	14.	Masjid Kijal	
	15.	Masjid Binjai	
	16.	Masjid Bandar Baru Cheneh	
	17.	Masjid Bukit Kuang	DUNGUN
	18.	Masjid Sungai Udang	
	19.	Masjid Seberang Pintasan	
	20.	Masjid Sura	
	21.	Masjid Sultan Mahmud Bandar AMBS	BESUT
	22.	Masjid Kuala Besut	
	23.	Masjid Gong Pasir	
	24.	Masjid Jabi	
	25.	Masjid Bukit Payong	HULU TERENGGANU
	26.	Masjid Kuala Telemong	
	27.	Masjid Sekayu	
	28.	Masjid Tengkawan	SETIU
	29.	Masjid Fikri	
	30.	Masjid Pengkalan Berangan	
	31.	Masjid Wakaf Tapai	

	32.	Masjid Bukit Payung	MARANG
--	-----	---------------------	--------

Sumber: Laporan Senarai Imam/Bilal Masjid Kerajaan Negeri Terengganu Darul Iman Tahun 2013, Bahagian Pengurusan Masjid Jabatan Dakwah, Pendidikan Dan Pengurusan Halal, Maidam.

Pengkaji membuat semakan pada senarai maklumat tenaga pengajar takmir terhadap tumpuan subjek atau mata pelajaran yang diajar dalam kuliah-kuliah mereka dan mendapati pengajaran tersebut tertumpu pada 6 mata pelajaran iaitu al-Qur'an, tafsir, fiqh, hadith, tawhid dan tasawuf. Pengajaran al-Qur'an agak mendapat tempat yang seimbang dengan pengajaran yang lain namun ia sebenarnya hanya terfokus terhadap penguasaan ilmu tajwid berdasarkan *Qiraat* Hafs daripada Imam Asim sahaja. Pengkaji berpendapat demikian kerana tumpuan pengajaran di sini hanya melibatkan kelas Fardhu Ain dan golongan sasar pula hanyalah melibatkan masyarakat setempat sahaja. Golongan ini memang sewajarnya diberikan penekanan di peringkat awal terlebih dahulu. Kebanyakan guru al-Qur'an yang terlibat dalam pengajaran ini pula adalah terdiri daripada kalangan para imam dan bilal masjid.⁵²⁶

Selain daripada JHEAT, Yayasan Islam Terengganu juga turut memainkan peranannya yang tersendiri dalam penyebaran Islam dengan mengadakan kelas-kelas pengajian agama dewasa, pengajian al-Qur'an dan bimbingan belia. Tenaga pengajar terdiri daripada guru-guru agama, guru-guru agama bersara dan imam-imam masjid.⁵²⁷ Gambaran ini menunjukkan betapa kecaknaan kerajaan negeri dalam pengajian al-Qur'an atau lebih dikenali secara khusus sebagai *Qiraat* amat dititik-beratkan walaupun dalam lingkungan bacaannya sahaja. Ini menjadikan masjid-masjid dikenali sebagai institusi dakwah ataupun pusat penyebaran al-Qur'an yang berpotensi untuk

⁵²⁶. Borang maklumat Guru Takmir Negeri Terengganu, JHEAT 2013.

⁵²⁷. Ismail Ali (1993), 'Pendidikan Islam Di Kalangan Orang Dewasa: Kajian Kes Di Negeri Terengganu Darul Iman', dalam Ismail Abdul Rahman *et. al.* (1993), *op.cit.*, 30.

berkembang luas ke arah perkembangan ilmu al-Qur'an khususnya ilmu *Qiraat* pada masa akan datang.

4.4.1.2 Penubuhan Tadika Yayasan Islam (YIT)

Penubuhan Tadika Yayasan Islam pula diletakkan di bawah pengelolaan institusi Yayasan Islam Terengganu, Bahagian Pembangunan Insan di bawah unit pendidikan. Unit ini dibahagi kepada dua iaitu Bahagian Pusat Pendidikan Lanjutan dan Bahagian Tadika. Unit ini bertujuan melahirkan pelajar-pelajar yang berilmu, beriman dan bertaqwa selaras dengan objektif Yayasan Islam Terengganu. Melalui unit ini juga dianjurkan satu aktiviti tahunan kerajaan negeri iaitu 'Program Pintar al-Qur'an' bertujuan melahirkan kanak-kanak celik al-Qur'an di awal usia mereka. Usaha ini merupakan satu tindakan proaktif ke arah melahirkan insan pewaris yang memiliki gedung ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an. Tujuan kerajaan negeri itu adalah yang utamanya untuk melihat kanak-kanak prasekolah celik al-Qur'an dan bidang agama Islam sebelum mereka melangkah ke darjah satu. Pendekatan ini dilihat sebagai perintis ke arah matlamat menjana generasi al-Qur'an.

4.4.2 Pengajian Secara Formal

Mengimbau sejarah silam, Terengganu melalui kemuncak zaman kegemilangannya di pertengahan abad ke 19, negeri ini telah dipenuhi dengan pusat-pusat pengajian tradisi. Tradisi keilmuan ini semakin rancak dengan kehadiran para ulama dari luar Negara seperti Patani yang melarikan diri dari pemerintahan Kerajaan Siam akibat kejatuhan Kerajaan Patani pada tahun 1832. Antara ulama berkenaan seperti Sheikh Daud bin Abdullah al-Fatani bersama ahli keluarganya, Haji Wan Abdullah bin Muhammad Amin atau lebih dikenali Tok Sheikh Duyung bersama keluarganya, Sheikh Abdul

Kadir yang dikenali Tok Sheikh Bukit Bayas bersama keluarganya dan Syed Muhammad bin Zainal Abidin al-Aydarus bersama keluarganya. Mereka semua berperanan besar dalam penyebaran agama di negeri Terengganu melalui sistem pembelajaran dan pengajaran yang berasaskan sistem pondok.⁵²⁸ Sistem ini terus subur hidup sehingga awal abad ke 20 sehingga terdapat di antara pondok-pondok yang diasaskan itu di tukar menjadi sekolah agama seperti sekolah agama Tok Jiring.⁵²⁹ Bahkan pada era ini, peraliran sistem pondok ini seakan sedikit malap lantaran perkembangan semasa dan arus peredaran zaman. Ini kerana sistem pengajian ketika ini lebih sinonim dikenali dengan madrasah.

4.4.2.1 Penubuhan Sekolah Arab/Agama

Penubuhan sekolah-sekolah agama pada peringkat awal ini adalah hasil inisiatif dan usaha sama masyarakat Islam di mana mereka telah mendapatkan pembiayaan untuk membina bangunan dan membayar gaji para guru sekolah berkenaan. Namun begitu akhirnya sekolah-sekolah ini diserahkan atau diambil alih pentadbirannya oleh Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu (JHEAT) di bawah bahagian unit pendidikan. Terdapat 12 buah sekolah agama negeri dan sebuah Institut al-Qur'an berada di bawah kelolaan pentadbiran JHEAT sehingga kini. Sekolah-sekolah yang dimaksudkan adalah seperti berikut⁵³⁰:

⁵²⁸. Shafie Abu Bakar "*Identiti Keagamaan dan Tradisi Pengajian Di Terengganu*," dalam *Pesaka* (1983), Lembaga Muzium Negeri Terengganu, 12.

⁵²⁹. Ibid., 13.

⁵³⁰. Majalah Sekolah sekolah Agama Terengganu, Mawaddah, bil 1, 1997., 65.

Bil	Sekolah	Daerah	Tahun Penubuhan
1.	Sek Men Agama Sultan Zainal Abidin Ladang (SMAZAL)	K.TRG	1932
2.	Sek Men Agama Khariah	K.TRG	1942
3.	Sek Men Agama Maarij	BESUT	1942
4.	Sek Men Agama al-Falah	KEMAMAN	1944
5.	Sek Men Agama Ittifakiah	BESUT	1946
6.	Sek Men Agama Mahmudiah	K.BERANG	1955
7.	Sek Men Agama Marang	MARANG	1958
8.	Sek Men Agama Sultan Ismail	DUNGUN	1958
9.	Sek Men Agama (Atas) Sultan Zainal Abidin Batu Buruk	K.TRG	1958
10.	Sek Men Agama Setiu	SETIU	1983
11.	Institut al-Qur'an Negeri Terengganu	Marang	1984

Jadual 4.6: Senarai Sekolah Agama Yang Terdapat Di Terengganu

Di antara sekolah-sekolah agama tersebut, Sultan Zainal Abidin Ladang (SMAZAL) merupakan sekolah menengah agama terawal dalam sejarah penubuhannya di Terengganu iaitu pada tahun 1932. Ia juga dikenali sebagai ‘Madrasah Arabiyyah’ (sekolah arab). Sekolah ini melakar sejarahnya yang tersendiri di mana 7 orang bekas menteri besar Terengganu pernah menuntut di sekolah ini. Pengkaji juga merupakan bekas pelajar di sekolah berkenaan sejak tahun 1990 sehingga awal tahun 1994. Penubuhan sekolah agama ini adalah merupakan aspirasi di atas kesedaran masyarakat khususnya ahli agama di Terengganu mengenai betapa pentingnya kewajaran mewujudkan sekolah yang berorientasikan agama selepas kemalapan sistem pondok dan

perkembangan sekolah Inggeris selepas perang dunia kedua. Di samping hasrat untuk memperkembangkan sistem pendidikan Islam secara lebih tersusun, efisien dan selari mengikut arus perkembangan pendidikan global. Bahkan di sesetengah sekolah menengah agama juga diterapkan pengajian ilmu *Qiraat* seperti di Sekolah Menengah Agama Sultan Zainal Abidin, Batu Buruk (SMAZA).⁵³¹

Di Terengganu juga terdapat sekolah agama lain yang sekarang mendapat tempat kalangan masyarakat Terengganu masakini iaitu sekolah 'IMTIAZ'. 'IMTIAZ' dalam Bahasa Arab bermaksud kecemerlangan. Penubuhan Sekolah Menengah 'IMTIAZ' pada 31 Mei 1996 adalah hasil cetusan idea Dato' Seri Idris Bin Jusoh yang merangkap sebagai Timbalan Menteri Pembangunan pada ketika itu. Ia merupakan kesinambungan daripada program 'Pintar Quran' (Quranic Excellence) yang telah dijalankan di Besut, Terengganu. Pada 9 Januari 1999 cetusan idea ini akhirnya telah dapat dilaksanakan seadanya. Operasi sulung yang bermula di Besut ini dilihat sebagai satu langkah proaktif dalam memperkasakan ilmu al-Qur'an di peringkat menengah. Berlandaskan inspirasi kehebatan tamadun Islam zaman silam, kebijaksanaan dan gesaan dari al-Qur'an, mantan menteri besar ini telah memperkenalkan konsep Sekolah Imtiaz. Keistimewaan konsep ini ialah ia digarap dengan penerapan elemen hafazan dan penguasaan Al-Qur'an di mana ia dijadikan sebagai asas pembelajaran di samping pembelajaran mengikut Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM).⁵³²

Matlamat utama penubuhan 'IMTIAZ' sebagai sebuah sekolah Agama Bestari bukan saja melahirkan pelajar yang bukan hanya cemerlang dalam bidang

⁵³¹. Prof. Madya Dr. Engku Zaki bin Engku Alwi (Prof. Madya. Pusat Pengajian Usuluddin, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, UniSZA), dalam temubual dengan pengkaji, 12 Mac 2014. Beliau merupakan bekas pelajar di sekolah berkenaan.

⁵³². Laman sesawang dicapai 03 Mac 2014, http://www.imtiazbesut.edu.my/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=69&Itemid=66n

agama dan akademik tetapi juga menguasai bidang Sains, Matematik, ICT, Kemahiran Bersosialisasi serta Kepimpinan bahkan pengkaji melihat dari sudut yang lebih jauh iaitu memartabatkan Negeri Terengganu sebagai pusat pengajian Al-Qur'an yang terunggul di Malaysia. Penggabungan sistem pembelajaran berfokuskan Al-Qur'an, Pembangunan Sahsiah dan Kurikulum Baru Sekolah Menengah (KBSM) yang terdapat di 'IMTIAZ' menjadikan ia sebagai satu-satunya Sekolah Agama Pintar (Religious Smart School) yang ulung di negara ini. Dalam konteks ini penekanan diberikan kepada hafazan Al-Qur'an, penguasaan Bahasa-Bahasa Asing dan sains dan Teknologi (ICT).

Pada tahun 2002, sekolah ini telah didaftarkan sebagai Sekolah Menengah Agama 'IMTIAZ' mengikut kaedah-kaedah pendaftaran dan kawalan Sekolah-sekolah Agama Islam 1988 – Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu, bagi menjalankan kurikulum agama dan hafazan Al-Qur'an. Manakala pada tahun 2003, 'IMTIAZ' telah didaftarkan sebagai sebuah sekolah swasta dan diuruskan oleh Yayasan Ehsan (–No. Syarikat 302781- x –) bagi menawarkan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM). Untuk memantapkan sistem pengurusan yang sedia ada, pada ogos 2004, 'IMTIAZ' telah diletakkan di bawah pentadbiran Yayasan Terengganu dengan mengekalkan konsep komuniti dan identiti yang tersendiri.

Pada Julai tahun 2005, program 'Ulul Albab' telah diperkenalkan di sekolah Menengah imtiaz di mana ia menggabungkan sistem pembelajaran berfokuskan Al-Qur'an, Pembangunan Sahsiah dan Kurikulum Baru Sekolah Menengah (KBSM). Bermula tahun 2006 pula, sekolah ini telah diuruselia oleh Integrity Icon Sendirian Berhad, anak syarikat Yayasan Terengganu dan diiktiraf sebagai sekolah berasrama penuh kerajaan Negeri Terengganu.

Imtiaz terus mengorak langkah dengan kemunculan imtiaz di daerah yang berlainan iaitu di daerah Dungun yang dulu dikenali sebagai (KOSTAQ) dan dua (2) tahun kemudian (2006), 2 buah lagi sekolah imtiaz telah di kembangkan ke daerah Kuala Berang yang dulu dikenali sebagai (KIST) dan Kuala Terengganu yang dulu dikenali sebagai (KOSPINT).

Kesemuanya telah diurus tadbirkan oleh Yayasan Terengganu dan disatukan bawah satu pentadbiran yang dikenali sebagai Institusi Pendidikan Yayasan Terengganu (IPYT). Penyeragaman sistem pendidikan antara IPYT adalah bertujuan untuk memantapkan lagi sistem pendidikan yang menjadi agenda utama kerajaan Negeri Terengganu kini iaitu penekanan kepada Al-Qur'an dan akademik secara bersepadu yang secara terbukti telah berjaya melahirkan pelajar yang cemerlang dari segi sahsiah dan akademik. Berteraskan kepada konsep Ulul Albab, selaras dengan pelaksanaan Islam Hadhari, kerajaan negeri telah menjadikan konsep Ulul Albab sebagai batu asas dalam pelaksanaan sistem pendidikan di negeri Terengganu khasnya di Sekolah-sekolah Menengah 'IMTIAZ'.⁵³³

Akhirnya, pada tahun 2007, 'IMTIAZ' didaftarkan sebagai sebuah Sekolah Agama Bantuan Kerajaan (SABK) di bawah kelolaan Kementerian Pelajaran Malaysia. Setakat ini terdapat empat buah Sekolah Menengah Imtiaz telah ditubuhkan dengan jayanya di Terengganu iaitu:⁵³⁴

⁵³³.Mohd Tarahim Mohd Razali, Abdillah Hisham Abd Wahab, Kertas Kerja *Membudayakan, Membumikan Dan Memperkasakan Pengajian Tahfiz Di Malaysia: Satu Penilaian Transformasi*, 'Konvensyen Pensyarah Tahfiz Peringkat Kebangsaan 14 Oktober 2010 bertempat di ILIM, Wilayah Timur, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Besut, Terengganu, 9.

Laman sesawang dicapai 03 Mac 2014, <http://myimtiaz.com.my/v2/content/view/32/41/lang,my/http://www.smid.edu.my/index.php/en/pengurusan/20-maklumat/12-latar>

⁵³⁴. Laman web yang sama.

Bil	Nama	Daerah	Tahun Penubuhan
1.	IMTIAZ	BESUT	1999
2.	IMTIAZ	DUNGUN	2005
3.	IMTIAZ	K.BERANG	2006
4.	IMTIAZ	K.TERENGGANU	2006

Jadual 4.7: Senarai Imtiaz Yang Terdapat Di Terengganu

Secara umumnya, pengkaji melihat ‘IMTIAZ’ adalah merupakan menifestasi daripada Konsep ‘Ulul al-Bab’ yang telah diterjemahkan ke dalam bentuk realiti melalui sistem pembelajaran yang diberi nilai tambah dengan menerapkan hafazan al-Qur’an. Berdasarkan fakta dan ‘trek rekod’ yang diperolehi,⁵³⁵ ‘Pencapaian pelajar-pelajar Imtiaz dalam peperiksaan kebangsaan mereka dikira setanding dengan pelajar-pelajar sekolah lain.’ Malah para pelajar Imtiaz dilihat lebih cemerlang kerana mereka menguasai elemen hafazan. Ini kerana penerapan elemen hafazan dan kaitannya dilihat sebagai indikator penting yang membina kekuatan minda (mind power) dalam kecemerlangan akademik mereka.’ Perihal ini harus dirintis dan dibuat penilaian kajian secara kritis agar ia dapat dilihat sebagai pemangkin kepada kemajuan para pelajar.

Berdasarkan apa yang telah dilakukan oleh kerajaan negeri Terengganu melalui sekolah Imtiaz ini, ia adalah idea yang cukup bernas namun masih perlu diperbaiki lagi untuk masa hadapan demi menjaga kualiti hafazan al-Qur’an. Pengkaji secara khusus telah terlibat dilantik menjadi salah seorang panel penilai dalam menilai pencapaian tahfiz kalangan pelajar ini beberapa tahun yang lepas. Di sebalik kekaguman melihat kalangan mereka yang baru tingkatan satu, dua dan tiga telah berjaya mengkhatamkan

⁵³⁵ Wan Azman bin Wan Abdullah (Penyelaras IMTIAZ), dalam temubual dengan pengkaji, 11 Mac 2014. Beliau merupakan pegawai yang bertanggungjawab menyelaras perjalanan pengurusan Sekolah Imtiaz ini.

al-Qur'an 30 juz dalam kuantiti yang cukup membanggakan tetapi di sana terdapat kekurangan yang berlaku dalam aspek hafazan di mana tahap penguasaan hafazan al-Qur'an kalangan mereka berada pada tahap yang minima untuk bergelar sebagai 'al-Hafiz'.

Pengkaji berpendapat bahawa para pelajar tidak sempat mengulang al-Qur'an kerana kesibukan dengan subjek-subjek yang cukup banyak di sana tanpa menafikan bahawa menghafaz al-Qur'an dan tanggungjawab mengingat dan menjaganya adalah suatu yang wajib tetapi cukup getir dan mesti diambil berat seadanya. Penghafaz al-Qur'an yang sejati, mereka sudah pasti akan mengingat dan mengamalkan apa yang dihafaznya hingga akhir hayat. Tetapi pengkaji percaya, niat yang baik pihak berkenaan pasti akan menatijahkan suatu yang baik kelak jika pemantauan, penyelidikan, kajian khusus punca permasalahan yang berlaku wajar dilaksanakan. Penambahbaikan kualiti perlu dilakukan dari semasa ke semasa. Kajian berfokus perlu dilakukan oleh pihak berwajib terhadap golongan penghafaz al-Qur'an berpengalaman yang thabit hafazannya bagi memberi perkongsian dan pendekatan mereka untuk diimplementasikan kepada para pelajar ini.⁵³⁶

Namun begitu, pengkaji merasakan penilaian yang lebih terperinci juga harus dibuat kalangan pelajar-pelajar untuk mengetahui tahap kualiti hafazan dan penguasaannya dalam bidang al-Qur'an secara khusus. Dalam konteks ilmu *Qiraat* pula, pengkaji memikirkan di sana masing terdapat ruang dalam skop yang terbatas mengenai pengetahuan awal tentang *Qiraat* wajar diterapkan pada peringkat ini. Ini kerana pengetahuan awal dan pendedahannya di peringkat menengah rendah ini mampu menjadi perintis ke arah matlamat pembentukan ilmuwan Islam yang bersifat Quranik

⁵³⁶ Mohd Tarahim Mohd Razali, Abdillah Hisham Abd Wahab, Kertas Kerja *Membudayakan, Membumikan Dan Memperkasakan Pengajian Tahfiz Di Malaysia: Satu Penilaian Transformasi*, 10.

dan global. Satu golongan yang menguasai pelbagai aspek cabangan al-Qur'an terutama dalam disiplin ilmu *Qiraat* dan mampu mengharungi cabaran semasa.

4.4.2.2 Penubuhan IQT Di Marang Dan INSPI Di Kemaman Terengganu

Sejarah Institut Al-Qur'an Terengganu bermula dari penubuhan Maahad Tahfiz Al-Qur'an pada tanggal 15 April 1984 di Masjid Abidin dengan bilangan pelajar seramai 15 orang di bawah bimbingan 5 orang tenaga pengajar. Tan Sri Dato' Sheikh Ismail bin Mohamad al-Hafiz merupakan pengasas dan pengetua yang pertama Maahad Tahfiz al-Qur'an (1984–1993). Pada awal 1986, Maahad Tahfiz Al-Qur'an telah berpindah ke sebuah bangunan di Kg. Pengadang Baru, Kuala Terengganu dengan pertambahan bilangan pelajar dari seramai 15 orang kepada 30 orang.

Pada 14 Julai 1993, pembinaan fasa 1 kompleks bangunan Maahad Tahfiz al-Qur'an di Padang Midin yang terdiri daripada 2 blok bangunan kuliah, 3 blok asrama, sebuah bangunan perpustakaan dan sebuah dewan makan telah berjaya diselesaikan. Sehingga kini, Kampus Padang Midin telah dilengkapi dengan beberapa buah bangunan tambahan iaitu sebuah surau, sebuah bangunan pentadbiran, dewan dan satu blok asrama. Maahad Tahfiz Al-Qur'an Negeri Terengganu mula dikenali sebagai Institut Al-Qur'an Terengganu (IQT) pada 2 Januari 2007. Pentadbiran institut ini sekarang telah diletakkan di bawah pentadbiran Setiausaha Kerajaan Negeri (SUK).

Institut Al-Qur'an Terengganu yang bermula pada tahun 2005 telah beroperasi di premis sementara di Kompleks Seri Iman, Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu (JHEAT) dan berpindah ke bangunan baru di Kampus Padang Midin, Marang, Terengganu pada 1 Januari 2008. Program pengajian yang ditawarkan di IQ Terengganu ialah Program Persijilan Syahadah, Diploma Pengajian Tahfiz al-Qur'an dan program pengajian kelas semasa al-Furqan. Setelah beroperasi selama 25 tahun, seramai 721

orang pelajar telah berjaya memperolehi sijil tahfiz dan telah diterima untuk melanjutkan pengajian di institusi-institusi pengajian tinggi dalam dan luar negara diantaranya ialah di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Universiti Islam Antarabangsa (UIA), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Universiti al-Azhar dan lain-lain. Pengkaji merupakan salah seorang pelajar yang pernah menimba ilmu sekitar tahun 1994 hingga 1998 di Maahad Tahfiz al-Qur'an Negeri Terengganu di mana sekarang dikenali sebagai Institut al-Qur'an Terengganu. Institut ini secara eksklusif merupakan pusat pengajian tunggal yang menawarkan platform untuk pelajar tahfiz dan bidang *Qiraat*. Namun, pengajian di sini hanya di peringkat diploma sahaja. Namun begitu masakini, pengkaji difahamkan bahawa pengajian *Qiraat* di sini walaupun tertumpu dalam aspek teori dan amali, ia berdasarkan *Qiraat* Sepuluh.

Di Institut Pengajian Islam (INSPI) Yayasan Islam Terengganu pula, institusi ini semakin mencipta nama sebagai pusat pengajian yang menjana graduan bidang agama dan mendapat pengiktirafan universiti tempatan serta luar negara. Institut Pengajian Islam (INSPI) yang dulunya dikenali sebagai Markas Pengajian Islam (MARPA) ditubuhkan pada 9 Februari 1984 dengan tujuan untuk melahirkan kader-kader dakwah seperti Imam dan bilal yang berwibawa. Sehingga kini INSPI telah berkembang dengan menawarkan tiga program iaitu program diploma tahfiz wa dakwah, program pra al-Azhar dan program Pra UIN-SUSKA.

Berdasarkan misinya yang tersendiri iaitu:

- 1) Melahir dan melatih pendakwah, imam, bilal dan guru-guru agama yang berwibawa dalam masyarakat dengan menguasai bidang-bidang pengajian Islam, pengurusan dan teknologi maklumat.
- 2) Membentuk generasi pemimpin dan pendakwah yang mantap dan mampu melaksanakan tanggungjawab dengan efisien sesuai dengan keperluan semasa.

- 3) Menyediakan graduan yang bakal menjadi pemangkin kepada pengurusan dan pembangunan kerohanian masyarakat yang cemerlang.

Manakala penubuhan institusi INSPI pula dilihat sebagai satu usaha berterusan YIT dalam melahirkan generasi yang sememangnya mempunyai daya kefahaman yang mendalam dalam ilmu al-Qur'an dan kerja-kerja penyebaran dakwah. Di INSPI pembelajaran *Qiraat* mempunyai persamaan dengan IQT dari aspek penekanan bacaan *Qiraat* semata-mata. Namun di sini ia lebih menekankan bacaan *Qiraat* Sepuluh. Pratikal bacaan *Qiraat* berkenaan pula hanya tertumpu pada 4 maqra daripada surah al-Baqarah sahaja. Ini kerana bersesuaian kursus Diploma yang ditawarkan di sini hanyalah kursus Diploma Dakwah sahaja.⁵³⁷ Namun begitu, pengkaji sebenarnya melihat IQT dan INSPI berpotensi untuk menjadi satu platform yang sesuai dalam menyediakan penawaran subjek *Qiraat* yang bersifat menyeluruh untuk melahirkan ilmuwan Islam yang mantap dalam ilmu al-Qur'an terutamanya dalam bidang *Qiraat*.

4.4.2.3 Penubuhan UniSZA

Penubuhan UniSZA melalui fasa bersejarahnya berlaku secara berperingkat. Bermula tahun 17 Mac 1981 upacara perletakan batu asas kampus tetap dengan nama asalnya dikenali sebagai Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin (KUSZA) dilaksanakan di Kampus seluas 144 hektar ini terletak di Gong Badak iaitu kira-kira 20 kilometer ke utara Kuala Terengganu. Namun begitu KUSZA sebenarnya telah beroperasi pada 27 Januari 1980 telah bermula apabila seramai 35 orang pelajar kumpulan pertama diambil belajar di tingkatan empat aliran sastera. Kumpulan itu pada mulanya menumpang di Sekolah Menengah Agama Atas Sultan Zainal Abidin

⁵³⁷. Ust Abd. Mannan bin Mohamad (Pensyarah dalam bidang al-Qur'an dan Qiraat, INSPI), dalam temubual dengan pengkaji 1 April 2014. Beliau merangkap sebagai penyelarar Unit Diploma di INSPI.

(SMASZA) dan kemudian berpindah ke bangunan sementara di Jalan Hiliran, Kuala Terengganu sehingga tahun 1982. Kampus ini di asaskan oleh al-Marhum Sultan Mahmud al-Muktafi Billah Shah mula digunakan pada Januari 1983 dan menjadi kampus utama KUSZA sehingga hari ini. KUSZA ditubuhkan bertujuan untuk meningkatkan taraf pendidikan agama khususnya rakyat Terengganu serta melaksanakan system pendidikan Islam yang lebih sistematik serta elahirkan tenaga kerja di peringkat separa ikhtisas yang diperlukan oleh sektor awam dan swasta.⁵³⁸

Manakala keputusan Kerajaan menubuhkan Universiti Sultan Zainal Abidin, dahulu dikenali Universiti Darul Iman Malaysia (UDM) menjadi satu sejarah dalam perkembangan institusi pengajian awam negara dan menjadi kebanggaan rakyat Negeri Terengganu secara khususnya dan masyarakat Malaysia keseluruhannya. Bermula dengan pengumuman daripada Y.A.B Perdana Menteri Malaysia, Dato' Seri Abdullah Haji Ahmad Badawi pada 26 Mac 2005 sehingga perlantikan Dato' Profesor Dr. Alias bin Daud sebagai Naib Canselor yang pertama pada 1 Januari 2006, maka bermulalah proses operasi Universiti Sultan Zainal Abidin dengan motto "Ilmu Demi Faedah Insan".⁵³⁹ UniSZA adalah institusi pengajian tinggi yang terhasil daripada kesinambungan penubuhan KUSZA dalam sejarah berdekadnya. Bermula dengan namanya sebagai KUSZA kemudian bertukar nama menjadi UDM dan seterusnya bertukar lagi menjadi UniSZA, Universiti Sultan Zainal Abidin.

Universiti ini mempunyai mempunyai beberapa fakulti di mana Fakulti Pengajian Kontemporari Islam ini merupakan salah satu fakulti induk ataupun teras di universiti terbabit. Fakulti ini mempunyai beberapa Pusat Pengajian Islam iaitu, Pusat Pengajian Syariah, Pusat Pengajian al-Qur'an & al-Sunnah, Pusat Pengajian Usuluddin, Pusat Pengajian Dakwah, Pusat Pengajian Pendidikan Dan Tamadun Islam. Masing-

⁵³⁸. Laman sesawang dicapai 04 Mac 2014, <http://www.tranungkite.net/lama/b05/warta701.htm>.

⁵³⁹. Laman sesawang dicapai 04 Mac 2014 <http://www.unisza.edu.my/>

masing pusat pengajian mempunyai tujuannya yang tersendiri. Justeru pelbagai penawaran telah ditawarkan demi merancakkan pendidikan Islam di Universiti ini. Malah Pusat Pengajian al-Qur'an & al-Sunnah tidak ketinggalan mendepani permasalahan yang berbangkit demi menyahut cabaran memartabatkan al-Qur'an dan *Qiraat* ke mercu persada menara gading.⁵⁴⁰

Justeru, Pusat Pengajian al-Qur'an & As-Sunnah di bawah Fakulti Pengajian Kontemporari Islam buat julung kalinya dengan kerjasama Kerajaan Negeri Terengganu, Institut al-Qur'an Terengganu, dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia telah berjaya menganjurkan Seminar Antarabangsa *Qiraat* dan *Qurrā'* (SQ2010), pada 29-30 Oktober 2010, bertempat di Dewan al-Muktafi Billah Shah, Universiti Sultan Zainal Abidin Kampus Gong Badak, Kuala Terengganu telah berjaya Seminar Antarabangsa al-Qur'an dan al-Qiraat Seminar ini telah menjemput seorang pakar dan tokoh ilmuwan *Qiraat* dari Universiti Al-Azhar, Mesir iaitu Sheikh Ahmad 'Isa al-Ma'sarawi bagi menyampaikan satu ucapan penting dalam mempersadakan Ilmu *Qiraat* pada peringkat yang lebih global dan menyeluruh. Sambutan yang diberikan cukup menggalakkan di mana ramai kalangan pembentang dari dalam dan luar negara hadir membentangkan kertas kerja mereka. Sebanyak 62 kertas kerja telah dibentangkan pada sesi selari berdasarkan kepada tema-tema tertentu. Antara tema yang mempunyai hubungan silang yang kukuh Ilmu *Qiraat* dengan bidang yang lain yang menjadi tumpuan utama dalam seminar ini berkenaan seperti sejarah pengajian ilmu al-Qur'an dan *Qiraat*, pengaruh ilmu *Qiraat* kepada bahasa Arab, sumbangan institusi *Qiraat* dan

⁵⁴⁰.Permasalahan yang melanda kepada golongan lepasan Huffaz iaitu menyambung pengajian ke peringkat yang lebih tinggi. Selama ini mereka hanya tertumpu kepada dua tempat sahaja iaitu di Mesir dan Madinah kerana tiada penawaran pengkhususan mereka di Universiti tempatan. Sila rujuk kertas kerja: Norakyairee bin Mohd Raus, *Evolusi Program Tahfiz Dan Qiraat Di Malaysia: Prospek Semasa*, 3

tokoh-tokoh *Qiraat*, *Qiraat* dan penafsiran Al-Qur'an, *Qiraat* dan perundangan Islam (Fiqh) dan perancangan sukatan dan kurikulum Al-Qur'an dan *Qiraat*.⁵⁴¹

Setiap sub tema yang dinyatakan ini menunjukkan betapa kukuhnya hubungan *Qiraat* dengan disiplin ilmu yang lain. Seminar yang dianjurkan ini cukup bermakna, memberi input yang berharga dan sumbangan yang besar malah menjadi satu penanda aras bagi pembangunan ilmu *Qiraat* di Negeri Terengganu pada masa hadapan. Hal ini juga menunjukkan kepentingan dan keperluan subjek *Qiraat* ini digabung jalinkan dengan subjek yang lain seperti bahasa Arab, Tafsir, Fiqh dan seumpamanya. Secara tidak langsung ia dapat memperluaskan lagi ilmu *Qiraat* kepada pelajar di menara gading seterusnya dapat disebarkan kepada masyarakat umum.

Rentetan ini juga, Pusat Pengajian al-Qur'an & As-Sunnah, FKPI UniSZA mengambil sikap proaktif mengambil inisiatif menawarkan program Ijazah Sarjana Muda al-Qur'an & as-Sunnah (*Qiraat*).⁵⁴² Ia selaras bagi memenuhi keperluan Negara dalam melahirkan para graduan berkelulusan tinggi dalam bidang Tahfiz dan *Qiraat* sebagai pelengkap kerangka pendidikan, menggarap usaha menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara maju beracuan sendiri menjelang 2020. Program ini sekarang berada dalam proses kemuncaknya di mana ia telah berjaya ditawarkan pada pertengahan tahun 2013. Pihak fakulti (FKPI) juga telah memperkenalkan satu kursus Hafazan 3 tahun lepas kepada setiap graduan sarjana muda di semua peringkat jabatan untuk mengambil subjek berkenaan. Walaupun ia hanya melibatkan 3 juz sahaja namun

⁵⁴¹. Prosiding Seminar *Qiraat* dan *Qurrā'* 2010 (dalam bentuk softcopy), Universiti Sultan Zainal Abidin, 1-7

⁵⁴². Penawaran kursus degree ini mengambil masa yang cukup lama untuk ditawarkan kerana perlu melalui prosedur yang cukup rumit, mengambil kira pelbagai aspek yang berkaitan termasuklah kursus-kursus universiti yang lain, prospek kebolehpasaran graduan dan kelulusan daripada Senat Universiti dan MQA. Pengkaji amat berharap usaha kerdil dan susah payah pihak Pusat Pengajian al-Qur'an & as-Sunnah mengangkat ilmu *Qiraat* di Persada Menara Gading setanding dengan disiplin ilmu Islam yang lain dapat memberi sumbangan bermakna kepada pihak berwajib bagi melahirkan Ilmuwan Islam yang mutqin dalam bidang al-Qur'an & al-Qiraat bagi memenuhi keperluan pengajian di IPTA di masa akan datang.

Maklumat ini berdasarkan temubual yang dilakukan kepada mantan Ketua Pusat Pengajian al-Qur'an & As-Sunnah Dr. Syarifah Nor Shahbani binti Syed Bidin pada 20 Mac 2014. Beliau sekarang adalah Timbalan Dekan FKPI (Penyelidikan dan Akademik), UniSZA.

pengkaji menganggap ia suatu pendekatan awal yang bermakna bagi menggalakkan mereka agar cintakan al-Qur'an. Berdasarkan soal-selidik yang dilakukan oleh pihak universiti pada setiap semester berkaitan subjek ini menunjukkan perkembangan yang positif di mana para pelajar cukup berminat dengan hafazan dan kalangan mereka memberi respons yang baik bahawa mereka beroleh suatu yang positif iaitu nilai sendiri dalam diri mereka seperti fokus dalam pembelajaran setelah mengambil subjek berkenaan.⁵⁴³

Dalam penawaran kursus sarjana muda al-Qur'an & as-Sunnah (*Qiraat*) ini, sesuatu yang menarik di dalamnya terdapat subjek-subjek teras berkaitan dengan *Qiraat* secara syumul dan merangkumi semua berkaitan dengan ilmu *Qiraat*. Namun begitu, ia masih memerlukan usaha, pemantauan dan pemurnian yang berterusan agar kursus ini dapat berdiri sama tinggi dan duduk sama rendah dengan kursus yang lain. Pengkaji akan melampirkan sukatan silibus penawaran kursus *Qiraat* bagi al-Qur'an & as-Sunnah (*Qiraat*) pada sub topik yang seterusnya. Penawaran kursus sarjana muda ini juga secara tidak langsung telah menjadikan UniSZA menjadi institusi tunggal di peringkat IPTA dalam penyebaran al-Qur'an dan al-Qiraat di Terengganu khusus dan di Malaysia secara umumnya.

Kesimpulannya, semua institusi ini sebenarnya telah memainkan peranannya yang tersendiri dalam mencorakkan sistem pendidikan al-Qur'an dan *Qiraat* di Terengganu. Pengkaji akan menyertakan maklumat mengenai silibus pengajaran dan pembelajaran yang telah dilaksana oleh kesemua institusi berkenaan. Kesemua maklumat berkenaan berada pada subtopik 3.6.2 di bawah tajuk Pengajian *Qiraat* Di Institusi Pengajian Terengganu.

⁵⁴³. Ini berdasarkan soal selidik di mana pensyarah tahfiz dan pengkaji juga terlibat dalam proses pengajaran dan pembelajaran mengajar subjek berkenaan bagi mendapatkan input berkenaan daripada para mahasiswa.

4.4.3 Populasi Ilmuwan Islam Di Masjid, Jabatan Agama, Sekolah Agama, Institut Dan Institusi Pengajian Di Terengganu

Bil.	Sekolah/Institusi / Institut/Uni. Di Terengganu	Populasi Ilmuwan Islam Terengganu Yang Berkecimpung Dalam Bidang Agama, al-Qur'an dan <i>Qiraat</i>
1.	Masjid (maklumat daripada Pejabat Agama Negeri)	99 (imam masjid)
2.	Sekolah Agama (maklumat daripada Pejabat Agama Negeri)	120 (guru agama)
3.	Imtiaz (maklumat daripada Pegawai IMTIAZ)	50 (guru agama di 5 buah imtiaz)
4.	Institut al-Qur'an Terengganu (maklumat daripada Timbalan Pengarah)	45 (pensyarah)
5.	Inspi Kemaman (maklumat daripada Pensyarah <i>Qiraat</i>)	15 (pensyarah)
6.	Jabatan Agama (maklumat daripada Pejabat Agama Negeri)	30 (kakitangan yang berkenaan)
7.	Jabatan Mufti (maklumat daripada Pejabat Agama Negeri)	10(kakitangan yang berkenaan)
8.	Universiti Sultan Zainal Abidin (maklumat daripada Dekan Fakulti)	102 (pensyarah)
9.	Universiti Malaysia Terengganu	50 (pensyarah)

	(maklumat daripada Dekan Fakulti)	
10.	Institusi Pondok/Madrasah	50 (guru agama)
Jumlah Populasi :		571 orang

Jadual 4.8 : Jadual Populasi Ilmuwan Islam Di Terengganu.

4.4.4 Kesimpulan

Pengkaji sebenarnya melihat kerajaan Terengganu sejak dahulu sehingga sekarang tanpa bersikap ‘prejudis pada mana-mana parti politik’, usaha yang dilakukan oleh pihak berwajib adalah bersifat holistik dan bersistematik. Pelbagai pendekatan telah dilakukan demi memartabatkan al-Qur’an dan *Qiraat* dalam jiwa masyarakat Terengganu. Bahkan dalam konteks disiplin ilmu *Qiraat* secara khusus, ruang yang tersedia ini kelihatan luas dan menjadi satu sumber inspirasi dan pemangkin ke arah melahirkan ilmuwan Islam yang mempunyai pengetahuan luas dalam ilmu al-Qur’an malah menguasai ilmu *Qiraat* secara syumul. Pengajaran dan pembelajaran al-Qur’an telah diterapkan sejak tadika lagi sehingga perkembangannya yang terkini di mana kursus sarjana muda *Qiraat* berjaya ditawarkan di peringkat IPTA merupakan satu usaha yang cukup membanggakan. Pendekatan dalam memperhebatkan budaya cintakan al-Qur’an dengan cara memperkenalkan, menyebarkan, memperkembangkan dan memajukan pembelajaran dan pengajaran ilmu al-Qur’an dan *Qiraat* kepada masyarakat ilmuwan secara khusus dan kepada seluruh masyarakat lain secara umum sewajarnya dipertingkatkan dan dicanangkan usaha bersama-sama bukannya bergantung pada sebelah pihak samata-mata.

Bermula peringkat di awal usia yang dikelolai oleh ibubapa; di peringkat kanak-kanak, remaja yang dikelolai oleh pendidik-pendidik; seterusnya di peringkat IPTA pula dikelolai oleh kalangan ahli akademik yang khusus dan bertauliyah dalam bidang ini sememangnya wajar dititik-beratkan. Penerapan sebegini adalah wajar bagi mewujudkan masyarakat celik al-Qur'an yang menguasai pelbagai ilmu yang bersangkutan paut dengan ilmu al-Qur'an secara komprehensif terutamanya bidang *Qiraat*. Ini kerana memandangkan *Qiraat* merupakan suatu ilmu yang menyeluruh, perbincangan mengenainya sudah tentu secara tidak langsung memberi impak kepada percambahan disiplin ilmu yang lain seperti tafsir, lughah, tauhid, fikah dan selainnya.

4.5 PERKEMBANGAN ILMU *QIRAAT* DI MALAYSIA SECARA UMUM DAN DI TERENGGANU SECARA KHUSUS

Ilmu *Qiraat* merupakan suatu elemen yang amat penting bagi ulama' terdahulu dalam kajian dan penyelidikan mereka untuk memahami al-Qur'an sebaiknya. Dewasa ini pula, ilmu al-Qur'an dan *Qiraat* sudah mula diminati oleh masyarakat Islam namun ia hanya terjurus dalam aspek pembacaan sahaja. Perbincangan ilmu *Qiraat* ke arah yang lebih mendalam begitu terkebelakang berbanding disiplin ilmu Islam yang lain kerana ia dilihat kurang berkepentingan dan jarang diketengahkan. Namun sejak mutakhir ini, arus perubahan seolah telah memacu ke arah perkembangannya terutama dalam bidang akademik. Banyak penulisan ilmiah ataupun artikel mengupas dalam pelbagai aspek mengenai *Qiraat*.

Mengikut sejarah perkembangan ilmu al-Qur'an dan kemasukan ilmu *Qiraat* ke Malaysia telah berlaku pada awal 70-an. Kemasukan ilmu ini telah dibawa oleh pelajar-pelajar yang pulang dari Mekah al-Mukarramah. Namun begitu, tidak dinafikan bahawa sebelum itu ilmu *Qiraat* telah wujud di Malaysia namun bukan secara meluas. Oleh

kerana keterbatasan ini menyebabkan sehingga sesiapa yang membaca *Qiraat* (selain dari riwayat Hafs daripad Asim) maka bacaan berkenaan dianggap salah kerana masyarakat pada masa itu masih tidak ada pendedahan dan motivasi mengenali *Qiraat*.

Berbeza pula pada masa kini, pembangunan dan perkembangan ilmu al-Qur'an dan *Qiraat* telah mendorong pihak kerajaan untuk membuka dan membina pusat-pusat pengajian al-Qur'an dan Maahad Tahfiz al-Qur'an di seluruh Malaysia. Selain itu, kewujudan pusat-pusat pengajian swasta yang tumbuh bagaikan cendawan serta turut menyokong perkembangan ilmu al-Qur'an. Selepas terdirinya Pusat Pengajian al-Qur'an Pusat Islam di Kuala Lumpur, ilmu *Qiraat* mula berkembang di Malaysia. Dengan perkembangan tersebut, telah memberi peluang kepada orang ramai menampilkan diri untuk mengenali dan mempelajari ilmu *Qiraat* ini.⁵⁴⁴

4.5.1 Perkembangan Ilmu *Qiraat* Di Malaysia Secara Umum

Ilmu *Qiraat* awal kemunculannya di Malaysia kelihatan agak asing kerana masyarakat pada masa itu hanya menganggap bacaan al-Qur'an hanyalah terzhahir daripada satu bacaan yang diwahyukan kepada junjungan besar nabi Muhammad S.A.W iaitu riwayat Hafs daripada Imam Asim. Kehadiran ilmu *Qiraat* pada hakikatnya telah lama diperkenalkan di Malaysia seiring dengan dakwah yang disampaikan ketika Islam mula bertapak di tanah nusantara lagi. Namun, penyebarannya tetap berlaku namun masih dalam skop yang terbatas.

Berkesinambungan dengan itu, antara tokoh yang dikesan terlibat menyebarkan ilmu ini melalui penulisan dan buku iaitu Syeikh Abdullah Singgora. Beliau telah menulis satu terjemahan buku tajwid berbahasa arab yang amat terkenal iaitu *Nihayah*

⁵⁴⁴. Laman sesawang dicapai 21 Jan 2014 http://jannahamani.blogspot.com/2009/12/ilmu-Qiraat_24.html

al-Qaul al-Mufid ke dalam bahasa Melayu dan diberi nama *Maurid al-Zam'an*. Syeikh Abdullah Singgora adalah seorang alim dalam bidang al-Qur'an malah merupakan seorang guru yang tersohor pada zamannya di Mekah. Antara pelajar beliau yang terkenal iaitu Dato' Syeikh Mohamad Nor bin Ibrahim. Beliau juga merangkap mantan mufti Kelantan Darul Naim. Manakala seorang anak muridnya pula iaitu Syeikh Nuh Jamaluddin al-Kelantaniyy yang telah menghurai satu matan Qiraat yang berkaitan riwayat Qalun dan Warsh.⁵⁴⁵

Dato' Syaikh Mohamad Nor bin Ibrahim dilahirkan pada tahun 1905 dan meninggal pada tahun 1987. Keilmuannya yang tinggi dalam bidang hafazan al-Qur'an dan yang berkaitan dengannya itu menyebabkan beliau diberikan amanah oleh Tunku Abdul Rahman Putra al-Haj sebagai pengasas Maahad Tahfiz al-Qur'an di Masjid Negara iaitu antara tahun 1965 hingga 1968. Berkat kesungguhan dan kesabarannya mendidik generasi pertama di Malaysia menghafaz al-Qur'an maka lahirlah tokoh-tokoh al-Qur'an seperti Datuk Abu Hasan Din al-hafiz, Mantan Imam Besar Masjid Negara, Tan Sri Syaikh Ismail Mohamad al-Hafiz, Datuk Salahuddin Omar al-Hafiz, Ust. Zainal Abidin Ahmad al-Hafiz dan lain-lain.⁵⁴⁶

Beliau telah mengasaskan Maahad Tahfiz al-Qur'an pertama di Malaysia yang di kenali sekarang sebagai Darul al-Qur'an. Walaupun khidmat beliau sebagai guru al-Qur'an di Masjid Negara hanya untuk satu generasi sahaja tetapi generasi pertama inilah yang banyak berjasa kepada pertumbuhan maahad tahfiz di setiap negeri. Sebagai contoh, Maahad Tahfiz al-Qur'an Negeri Terengganu (MTANT) yang telah diasaskan penubuhannya oleh Tan Sri Syaikh Ismail Mohamad pada 15 April 1984.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Khairul Anuar, (2015), 61

⁵⁴⁶ Khairul Anuar, *Artikel Utusan Malaysia Muhammad Nor Tokoh Qiraat*, 28.10.2010, Laman sesawang dicapai 21 Jan Mac 2014, http://pragmatisusim.blogspot.com/2010_10_01_archive.html

⁵⁴⁷ Ibid., 61- 62.

Penubuhan Darul Quran bermula pada tahun 1966 apabila Perdana Menteri Malaysia yang pertama, Tuanku Abdul Rahman Putera Al-Haj melahirkan hasrat untuk mewujudkan sebuah Institut Pengajian al-Qur'an di Malaysia. Hasrat ini telah dinyatakan beliau sewaktu perasmian Masjid Negara di mana idea ini timbul ekoran daripada Musabaqah Tilawah Al-Qur'an peringkat Antarabangsa yang diadakan semenjak tahun 1960 serta lawatan Rektor Universiti Al-Azhar, Sheikh Mahmud Syaltut di perasmian Masjid Negara tersebut. Pada 1 Mac 1966, pengajian dalam bidang Tahfiz al-Qur'an telah ditubuhkan di Dewan Syarahan Masjid Negara. Seramai 8 orang pelajar daripada negeri-negeri di seluruh Malaysia terpilih sebagai perintis.⁵⁴⁸

Pada tahun 1997, Maahad Tahfiz Al-Qur'an Wal-Qiraat telah dinaikkan taraf sebagai salah satu bahagian Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan diberi nama Darul Quran. Akhirnya setelah beberapa kali berpindah tempat dan dengan persetujuan kerajaan negeri Selangor pada masa tersebut maka pada 1 November 1998, Darul Quran ditempatkan ke kampus tetap di Kompleks Darul Quran di Ampang Pecah Kuala Kubu Bharu, Selangor.⁵⁴⁹

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) melalui Darul Quran merupakan pengasas dan pelopor utama dalam memperkenalkan dan mengembangkan ilmu *Qiraat* di Malaysia bermula tahun 1966 lagi sehingga sekarang. Selain daripada JAKIM, pada tahun 2004 terdapat dua buah institusi yang memperkenalkan subjek *Qiraat* dan yang berkaitan dengan Ilmu *Qiraat* di peringkat Diploma iaitu Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) dan Kolej Universiti Insaniah (KUIN). Dengan wujudnya institusi pengajian selain Darul Quran ini, harapan ilmu *Qiraat* agar

⁵⁴⁸. Sila rujuk maklumat perkembangan Ilmu *Qiraat* di Malaysia dengan lebih lanjut lihat dalam: Ismail bin Muhammad, *Peranan Jakim Dalam Pembangunan Institusi Qiraat Di Malaysia*, Prosiding Seminar *Qiraat dan Quraa'* Universiti Sultan Zainal Abidin (softcopy), 29-30 Oktober 2010: 36-42.

⁵⁴⁹. Ibid.

dikembangkan dengan lebih meluas kelihatan cerah. Malah dengan penubuhan Dewan Hufaz Kebangsaan (DHK), pembangunan Institusi Tahfiz Al-Qur'an akan dapat dipertingkatkan dan penyebaran ilmu *Qiraat* dapat diperluaskan semaksima mungkin malah berada pada tahap yang optimum.⁵⁵⁰

Perkembangan ilmu *Qiraat* di Malaysia menggapai kecemerlangan apabila pada tahun 1999, program *Diploma Tahfiz Al-Qur'an Wal Qiraat* menukar sistem pengajiannya daripada sistem penggal kepada sistem semester sesuai dengan arus perkembangan pengajian yang diamalkan di peringkat nasional dan antarabangsa. Penyemakan semula kurikulum dilakukan bagi meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran. Kurikulum *Qiraat* dipertingkatkan dengan penyusunan baru Subjek *Qiraat* Ilmi dan Amali ditambah menjadi 4 jam seminggu, begitu juga bagi subjek Pengajian Tahfiz al-Qur'an yang berkaitan ditambah mengikut pengajian yang ditawarkan di Maahad Qiraat, Syobra. Antara Subjek yang ditambah dalam Program Diploma Tahfiz Al-Qur'an dan *Qiraat* ialah subjek *Tarikh Qurra'*, *Tarikh Mashaf* dan *Dhobt Quran* dengan mata pelajaran sedia ada dikekalkan.⁵⁵¹

Melalui jaluran sejarahnya, pengkaji melihat bahawa peranan utama yang dimainkan oleh Darul Quran dalam mengembangkan populasi Huffaz telah merencanakan lagi perkembangan ilmu *Qiraat* di Malaysia. Ini dapat dilihat melalui perkembangannya, *Qiraat* terus melebarkan sayapnya di beberapa institusi pengajian di seluruh tanahair Malaysia termasuklah negeri Terengganu.

4.5.2 Perkembangan Ilmu-ilmu Berkaitan *Qiraat* Di Institusi Pengajian Tinggi

Berdasarkan maklumat yang diperolehi oleh pengkaji di beberapa buah institusi pengajian di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) umpamanya, mahasiswa-

⁵⁵⁰ . Tan Sri Ismail bin Muhammad, Peranan Jakim Dalam Pembangunan Institusi Qiraat Di Malaysia, 8

⁵⁵¹ . Ibid.

siswi peringkat kedoktoran (Ph.D) ditawarkan subjek bertajuk: “Al-Dirasat al-Nahwiyyah Li al-Qiraat al-Qur’aniyyah” (Analisis Sintaksis dalam *Qiraat* al-Qur’an). Manakala bagi mahasiswa-sisiwi bahasa Arab peringkat sarjana (Master) bagi pengkhususan pengajian linguistik pula, terdapat satu subjek bertajuk: “Al-Qiraat al-Qur’aniyyah Wa al-Lughawiyat al-Hadithah” (Qiraat Al-Qur’an dan Linguistik Moden) ditawarkan bagi memenuhi syarat untuk melengkapkan pengajian peringkat ini.⁵⁵² Pelajar Sarjana Muda Ilmu Wahyu dan Warisan Islam (Pengajian Quran dan Sunnah) di UIAM juga diberi pilihan untuk mengambil subjek Qiraat al-Qur’an. Penerapan sebegini dilihat mengukuhkan lagi hubungan antara bidang *Qiraat*, pengajian Al-Qur’an, Tafsir dan Bahasa Arab.

Di Kolej Islam Darul Ridzuan, pelajar dalam jurusan Diploma Bahasa dan Kesusasteraan Arab perlu mengambil 27 subjek dalam struktur program pengajian dalam bidang ini. Sesuatu yang cukup menarik di sini ialah salah satu subjek yang ditawarkan merupakan himpunan antara ilmu *Qiraat* dan bahasa Arab yang jarang didedahkan kepada pelajar pengajian Islam. Subjek tersebut bertajuk: “Al-Lahajat Wa Al-Qiraat” (Dialek dan Qiraat al-Qur’an).⁵⁵³ Begitu juga dengan Kolej Universiti Insaniah (KUIN), bagi program Sarjana Muda al-Qur’an dan Qiraat disyaratkan perlu mengambil subjek bertajuk: “Al-Lahajat Wa al-Qiraat.” Antara subjek lain yang perlu diambil oleh pelajar Sarjana al-Qur’an dan Qiraat di KUIN iaitu subjek: “Ilm al-Aswat” dan “Ilm al-Lughah Wa al-Ma’ajim”.⁵⁵⁴ Kursus ini sebenarnya mendedahkan kepada pelajar aspek-aspek sejarah dan asal-usul sebutan serta mempunyai kaitan dengan geografi kerana ia melibatkan maklumat tentang pengaruh kawasan-kawasan tertentu terhadap ciri-ciri sebutan dialek sama ada ia cenderung kepada *tahqiq* atau *tashil*.

⁵⁵². Laman sesawang dicapai 25 Disember 2013, <http://www.iiu.edu.my/irkhs/programmes/postgraduate/doctoral/phd-arabic-linguistic-studies>.

⁵⁵³. Laman sesawang dicapai 26 Disember 2013, <http://www.kiperak.edu.my/v2/index.php>.

⁵⁵⁴. (Rohaizan Baru, Keperluan Penawaran Program Ijazah Sarjana Muda Pengkhususan Bidang Qiraat: Perancangan UniSZA, Prosiding Seminar Qiraat dan Qura’ UniSZA, 2010: 58).

Secara tidak langsung menyatakan bahawa perbezaan yang terjadi ini disebabkan lahjat antara suku kaum Arab dengan suku yang lain.

Menurut seorang pakar dan profesor linguistik Bahasa Arab di Universiti Alexandria dan Beirut, Dr. ‘Abduh Al-Rajihi, beliau menyatakan bahawa penduduk Arab Badwi yang hidup di bahagian tengah dan timur Semenanjung Arab seperti kabilah Tamim, Qais dan Bani Asad lebih cenderung untuk *tahqiq* (membaca dengan sebutan sebenar) huruf-huruf bahasa Arab dengan lebih jelas berbanding dengan penduduk yang berada dikawasan Hijaz. Mereka yang tinggal di Hijaz atau Mekah lebih cenderung untuk *tashil* (memudahkan iaitu sama ada bacaan *imalah*, *taqlil*, *naqal*, *ibdal*) sebutan beberapa huruf dalam Bahasa Arab. Contohnya seperti bacaan *Tahqiq al-Hamz* (menetapkan sebutan hamzah) atau *Tashil al-Hamz* (salah satunya iaitu menukarkan hamzah kepada huruf maad) seperti perkataan (يؤمن) kepada (يومن) dan (يؤمنون) kepada (يومنون).⁵⁵⁵ Kedua-dua subjek ini merupakan subjek yang menghubungkan jalinkan dua bidang yang berbeza.

Ini jelas menunjukkan kepentingan dan keperluan subjek *Qiraat* agar dihubungkan dengan subjek selain dari bahasa Arab seperti subjek tafsir dan fiqh bagi memperluaskan lagi ilmu *Qiraat* dan ia amat sesuai untuk diterapkan kepada mahasiswa-siswi di menara gading seterusnya dapat disebarkan kepada masyarakat umum.

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) pula, menawarkan Diploma Pengajian al-Qur’an & Qiraat dan Sarjana Muda al-Qur’an & Qiraat. Bahkan terdapat satu subjek yang ditawarkan iaitu *Qiraat* dalam Perundangan Islam. Subjek ini mendedahkan tentang kepelbagaian *Qiraat* dan kesannya kepada kaedah ulama dalam

⁵⁵⁵ ‘Abduh Al-Rajihi: *Al-Lahajat Al- ‘Arabiyyah Fi Al-Qiraat Al- Quraniyyah*, 1996: 104-106

mengistinbatkan hukum syarak dan sebab perselisihan mereka dalam mentafsirkan ayat-ayat hukum yang banyak terdapat dalam al-Qur'an.⁵⁵⁶ Antara beberapa contoh pengaruh perbezaan *Qiraat* dalam kalangan *Qurrā'* terhadap pengistinbatan hukum dalam kalangan fuqaha' seperti pengambilan maqam Ibrahim a.s sebagai tempat solat, hukum bersentuhan kulit dalam wuduk, basuhan kaki ketika berwuduk dan seumpamanya.⁵⁵⁷

Melalui subjek *Qiraat* dalam perundangan Islam ini, para siswa-siswi didedahkan dengan contoh-contoh perbincangan mengenai perbezaan bacaan *Qiraat* yang mempengaruhi hukum fiqh dalam kitab-kitab tafsir yang terkenal seperti kitab *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* karangan Al-Qurthubi, *Ahkam al-Qur'an* karangan Al-Jassas, *Ruh Al-Ma'ani* karya Al-Alusi dan seumpamanya. Karya-karya ulama Islam ini jelas membuktikan bahawa penguasaan ilmu *Qiraat* merupakan salah satu elemen yang sangat penting selain dari penguasaan ilmu bahasa, balaghah, tafsir dan fiqh dalam menggali seribu makna yang tersirat terutama dalam penafsiran al-Qur'an dan pengeluaran hukum pada teks-teks Qur'ani yang berkaitan fiqh khususnya.

Berdasarkan perkembangan di IPT begitu menggalakkan sama sekali, UniSZA melalui Pusat Pengajian al-Qur'an&as-Sunnah, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam turut terpenggil untuk menawarkan beberapa kursus yang berkaitan dengan *Qiraat* di bawah penawaran Ijazah Sarjana Muda al-Qur'an & al-Sunnah (*Qiraat*). UniSZA merupakan satu-satunya sebuah IPTA di Malaysia yang menawarkan kursus Sarjana Muda dalam bidang *Qiraat* walaupun tidak sepenuhnya. Antara subjek-subjek berkaitan dengan *Qiraat* yang ditawarkan pada peringkat ini iaitu *Taujih Qiraat*, *Kajian*

⁵⁵⁶. Ust Muhammad Izzat bin Ngah (Pensyarah al-Qur'an dan Qiraat di Kuis), dalam temubual dengan pengkaji 15.1.2014 pada 10.00 pagi. Laman sesawang dicapai 26 Disember 2013 (<http://www.kuis.edu.my/v2/index.php>).

⁵⁵⁷. Nizaita Omar, *Qiraat: Kesannya terhadap perbezaan pengistinbatan hukum syarie*, Satu Analisa, Prosiding Seminar Qiraat dan Quraa' UniSZA, 2011: 643-651.

Usul Qiraat, Tatbiqiyy Qiraat secara bersiri, Isu-isu Berkaitan Qiraat, *Qiraat Waridah Fi Sunnah* dan subjek yang berkaitan dengan Qiraat seperti *Waqaf, Ibtida dan Fawasil, Rasm Dan Dabt al-Qur'an*. Di samping itu juga penerapan subjek hafazan al-Qur'an bagi maha siswa-siswi yang mengikuti bagi kursus Sarjana Muda AQSA. Pengkaji melihat ia adalah suatu perkara yang cukup membanggakan dari aspek perkembangan ilmu Qiraat sejagat.

Begitu juga di luar Negara umumnya, beberapa jabatan ataupun fakulti yang berkaitan dengan *Qiraat* telah ditubuhkan. Antaranya; Kulliyyatul Qur'an di madinah Saudi Arabia, Jami'atu Ulum Al-Qur'an dan Studi Islam di al-Khurthum, Sudan, Kulliyyatul Qur'an di Tanta, Cairo, Ma'had al-Qiraat di Dasuq, Ma'had al-Qiraat di Khazandarah, Syubra Kairo, Kulliyyatul Qur'an di Yaman, Program Studi Ulum Al-Qur'an di Jami'ah Ummil Qura, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) di Jakarta yang berdiri pada tahun 1977, Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (IPTIQ) di Jakarta yang berdiri pada tahun 1971, UNSIQ (Universitas Sains Ilmu Al-Qur'an) di Wonosobo Jawa Tengah, STAIPIQ di Padang Sumatra Barat, Pesantren Ilmu Al-Qur'an (PIQ) di Malang Jawa Timur, dan selainnya.⁵⁵⁸

Cuma di Malaysia, hanya beberapa Universiti dan Kolej Universiti sama ada di IPTA dan IPTS yang berjaya menubuhkan Jabatan yang berkaitan dengan *Qiraat* secara khusus seperti KUIS (IPTS), penawaran kursus Sarjana Muda yang berkaitan dengan Qiraat seperti KUIN (IPTS) dan UniSZA (IPTA) malah penawaran beberapa penawaran subjek yang berkaitan dengan *Qiraat* seperti UIAM dan beberapa buah kolej Islam yang lain telah diperluaskan skop perbahasannya. Ini merupakan suatu perkara yang membanggakan namun dalam konteks negeri Terengganu pula setakat ini hanya

⁵⁵⁸ Ahsin Sakho, *Seminar Qiraat Dan Qurra' 2010*, (bertempat Universiti Sultan Zainal Abidin Kampus Gong Badak).

UniSZA dilihat memainkan peranan agresif dalam menyebarkan ilmu *Qiraat* ini secara intensif dan komprehensif.

4.5.3 Perkembangan Ilmu *Qiraat* Di Terengganu Secara Khusus

Bermula cetusan penubuhan Darul Quran ini jugalah, Terengganu yang terawal dalam sejarah telah menggorak langkah proaktif menubuhkan institusi al-Qur'an yang dikenali Maahad Tahfiz Negeri Terengganu di mana sekarang dinamakan sebagai Institut al-Qur'an Terengganu. Seiring dengan itu, perkembangan ilmu *Qiraat* dilihat meluas sebarannya kepada golongan sasaran seperti kalangan pelajar-pelajar dan masyarakat setempat yang mencintai ilmu ini. Namun skop penyebarannya hanyalah berkisar dalam aspek pratikal bacaan para imam *Qiraat* sahaja. Pengkaji telah memperihalkan secara panjang lebar mengenainya dalam tajuk sebelum ini.

Selain itu, terdapat juga madrasah Kubang Bujuk, sebuah institusi pengajian tahfiz swasta dan pengajian kitab turath juga turut memainkan peranan besar menjana dan melahirkan modal insan dalam bidang al-Qur'an namun penerapannya juga hanya tertumpu pada aspek hafazan semata-mata. Begitu juga sekolah IMTIAZ di Terengganu hanya menerapkan dalam aspek hafazan sahaja namun sedikit sebanyak juga menyentuh tentang ilmu tajwid berdasarkan *Qiraat* Hafs daripada Imam Asim. Walau bagaimanapun terdapat juga sekolah-sekolah agama yang turut menerapkan kelas khusus bagi *Qiraat*. Namun aplikasi ilmu berkenaan juga hanya dapat dilihat dalam aspek pratikal bacaan kalangan *Qurrā' Sab'ah* seperti *Qiraat* Warsh dan Qalun.

Pengajian *Qiraat* dilihat mengorak langkah seterusnya dengan tertubuhnya IQT. Bermula penawaran shahadah Tahfiz pada peringkat permulaannya, institusi ini telah menjalinkan kerjasama (MOU) dengan pihak Darul Quran untuk melebarkan sayapnya

ke peringkat Diploma. Menurut sumber terkini yang diperolehi daripada Timbalan Pengarah IQT sendiri, Ustaz Muhad bin Bidin, pihak IQT sedang merancang untuk menawarkan Kursus Sarjana Muda dengan jalinan kerjasama dengan Universiti Madinah. IQT akan menjadi cawangan khusus bagi Kuliah al-Qur'an di Terengganu sebagaimana Kuliah al-Qur'an di Universiti Madinah. Menerusi jalinan ini juga, sesi perpindahan ahli akademik Universiti Madinah akan dihantar ke IQT bagi memantapkan lagi penawaran kursus ini sekiranya ia menjadi realiti.⁵⁵⁹ Di INSPI pula walaupun institusi ini bermatlamatkan mengeluarkan kader-kader dakwah namun di sini ia turut menerapkan pengajian *Qiraat* namun dalam bentuk pratikal.⁵⁶⁰ Ini berkemungkinan disebabkan buat masa ini penawaran kursusnya adalah Diploma Dakwah sahaja dan ditambah pula kekangan tenaga pengajar yang dalam takhasus *Qiraat* hanya seorang sahaja.

Di UniSZA yang dulu dikenali sebagai KUSZA, beberapa dekad dahulu sebenarnya telah menawarkan kursus subjek *Qiraat* Ilmiah dan sedikit aplikasi pratikal bacaan *Qiraat* dalam beberapa surah tertentu di peringkat Diploma. Penerapan subjek *Qiraat* Ilmiah ini mengandungi sejarah ilmu *Qiraat* dalam ruang lingkup yang terbatas. Pengkaji akan melampirkannya dalam subtopik 4.6.3. Bermula pertengahan tahun 2013, Pusat Pengajian al-Qur'an & al-Sunnah di bawah FKPI terus gemilang menawarkan Kursus Sarjana Muda al-Qur'an & al-Sunnah (*Qiraat*). Pengkaji telah membicarakannya pada subtopik 4.6.3 sebelum ini. Kursus ini walaupun bukan bersifat "Pure *Qiraat*" namun kursus-kursus yang ditawarkan di peringkat ini dilihat begitu komprehensif baik dari aspek sejarah, ilmiah, peranannya, teori dan pratikal bacaan

⁵⁵⁹. Ust Muhad bin Bidin al-Hafiz (Timbalan Pengarah Institut al-Qur'an Terengganu), dalam temubual dengan pengkaji 20 Feb 2014.

⁵⁶⁰. Ust Abdul Manam bin Mohamad (Pensyarah dalam bidang al-Qur'an dan *Qiraat* INSPI), dalam temubual dengan pengkaji 1 April 2014.

Qiraat setiap *Qurrā'* berbanding institusi-institusi pengajian lain di Terengganu. Pengkaji akan melampirkan subjek-subjek bagi kursus berkenaan pada subtopik 4.6.3.

Hal ini jelas menunjukkan usaha Terengganu memartabatkan *Qiraat* ke tahap optimum sehingga ke menara gading semakin menjadi realiti. Walaupun usaha ini masih lagi berada di peringkat permulaan, pengkaji mengharapkan agar kajian demi kajian ilmiah dapat diterokai pada tahap ini malah melalui penawarannya sehingga ke tahap Master dan P.hd mendapat sambutan kalangan pencinta *Qiraat*. Usaha ke arah penguasaan dalam pengetahuan ilmu *Qiraat* ini wajar diterapkan ke dalam diri ilmuwan Islam dari semasa ke semasa agar ia dapat bergerak seiringan dengan keperluan semasa. Ini kerana pemantapan di peringkat ini sudah tentu akan menjanjikan natijah yang positif ke arah perkembangan ilmu *Qiraat* dan ia dapat disebar luas secara komprehensif kepada golongan sasaran seadanya.

Dari aspek perkembangan *Qiraat* dalam kalangan ilmuwan Islam hatta kalangan masyarakat Islam setempat masakini di Terengganu, sememangnya didapati pengetahuan kalangan mereka khususnya boleh diklafikasikan masih berada pada tahap yang minima. Ini kerana sistem pembelajaran al-Qur'an dan *Qiraat* sama ada yang dilaksanakan secara tidak formal ataupun formal kurang diberikan pendedahan secara optimum, tidak menyeluruh dan hanyalah bersifat pratikal bacaan sahaja. Umpamanya jika dilihat dalam aspek pengajian tidak formal yang dilakukan pada tahap ini, sebenarnya pendedahan yang dimainkan oleh institusi-institusi berwajib seperti Jabatan Agama Islam, masjid-masjid dan pondok-pondok ia dilihat hanya terjurus dalam aspek bacaan semata-mata. Bacaan berkenaan hanya bersandar kepada *Qiraat* Hafs daripada Imam Asim. Itupun hanya dari aspek tajwid sahaja. Namun tidak dinafikan terdapat juga terdapat usaha ke arah memperkenalkan bacaan riwayat yang lain tetapi ia masih

dalam lingkungan yang sama. Berkemungkinan situasi ini berlaku kerana pendekatan yang diterapkan ini adalah bersesuaian dengan tahap pengajian pada peringkat semasa di mana mereka hanya menumpukan kelompok masyarakat komuniti sahaja sebagai golongan sasaran.

Dalam aspek pengajian formal pula, di peringkat menengah rendah terdapat juga sekolah agama yang mengadakan kelas khas pengajian *Qiraat* namun ia masih dalam konteks pratikal bacaan *Qiraat Sab'ah*. Begitu juga di peringkat menengah tinggi seperti IQT masakini, walaupun dilihat eksklusif bagi kalangan para huffaz yang sememangnya begitu sinonim dengan ilmu *Qiraat* namun pada peringkat ini juga berdasarkan pengamatan pengkaji terhadap silibus pengajian yang diberikan (lihat 4.6.1), ia masih lebih kepada lingkungan pratikal bacaan yang mencakupi *Qiraat Sab'ah* dan sedikit pengenalan ringkas mengenai ilmu *Qiraat*. Begitu juga dengan INSPI kerana silibus yang dibekalkan adalah sama kerana diambil daripada Darul Quran, Pusat Islam.

Dalam pada itu, tidak dinafikan institusi agama seperti IQT telah mengadakan pengajaran ilmu *Qiraat* kepada masyarakat komuniti yang berminat melalui program Pengajian Hujung Minggu (Kelas al Furqan). Antara peringkat *Qiraat* yang dipelajari melalui program pengajian ini ialah *Qiraat Nafi'*, *Qiraat Ibnu Kathir* dan *Qiraat Abu Amr*. Di samping itu, terdapat juga kelas pembelajaran ilmu *Qiraat* di Surau Haji Mat Litar (Surau Tanjung) seminggu sekali yang dijalankan berdasarkan inisiatif persendirian. Walaupun tidak menyeluruh, tetapi ia berjaya mengenengahkan ilmu ini kepada orang awam yang berminat. Kelas ini dikendalikan oleh Y.Bhg. Ustaz Zainal Abidin al-Hafiz, bekas Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Terengganu.⁵⁶¹ Namun

⁵⁶¹. Ustaz Zainal Abidin bin Ahmad al-Hafiz (seorang pesara guru al-Qur'an dan *Qiraat* di Sekolah Menengah Agama Tok Jiring), dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014.

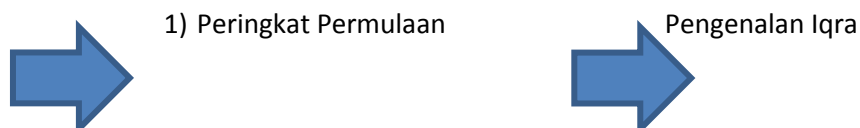
kesemuanya ini juga hanya menjuruskan kepada pratikal bacaan *Qiraat* selain *Qiraat* Hafs daripada Asim dan ia dilihat berjalan secara tidak komprehensif.

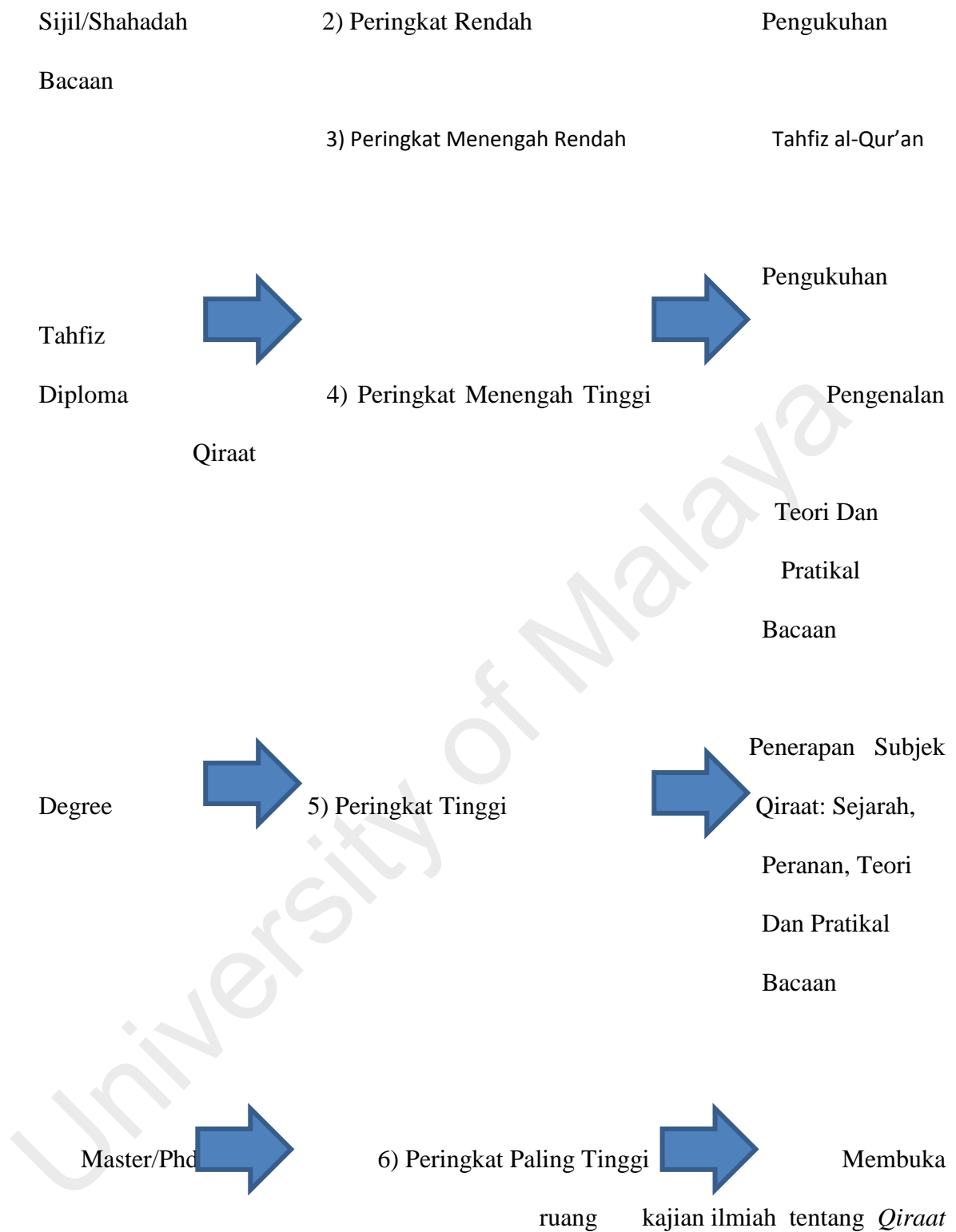
Walaupun kita melihat perkembangan ilmu *Qiraat* kurang menyeluruh penerapannya terhadap golongan sasaran seperti golongan para pelajar, siswa-siswi dan masyarakat komuniti di Terengganu namun perkembangan ilmu ini dilihat semakin mendapat tempat di hati kalangan masyarakat terutama dalam konteks bacaan. Walau bagaimanapun, pengkaji melihat pada masakini ilmu *Qiraat* semakin mendapat tempat dan ruang untuk didiskusikan lebih menyeluruh dan lebih rancak dikembangkan terutama di persada dunia akademik secara khusus.

4.5.4 Ulasan Perkembangan Dan Pembangunan Pengajian al-Qur'an Dan *Qiraat* Di Terengganu

Melihat kepada penerapan pengukuhan pembelajaran dan pengajaran al-Qur'an dan *Qiraat* yang dilakukan oleh pihak berwajib di Terengganu merupakan satu usaha yang cukup membanggakan. Lantaran itu kita melihat bilangan ataupun kelahiran kalangan ilmuwan Islam terutama dalam bidang tahfiz al-Qur'an malah takhasus dalam bidang al-Qur'an dan *Qiraat* terdiri daripada warga negeri berkenaan amat memberangsangkan. Mereka juga telah menjadi rujukan masyarakat setempat khususnya. Namun begitu, jika dibandingkan dalam jumlah kesemua ilmuwan Islam yang ada di Terengganu, sebenarnya golongan ini masih berada dalam tahap yang masih rendah.

Kelulusan	Tahap Pengajian	Pendekatan
-----------	-----------------	------------





Gambar Rajah 4.2: Perkembangan Dan Pembangunan Pengajian al-Qur'an Dan *Qiraat* Di Terengganu

Gambar rajah 4.2 di atas menunjukkan bahawa penyusunan pembangunan al-Qur'an dan *Qiraat* yang dicanangkan oleh pihak berwajib dilihat terjalin seiringan mengikut peringkat usia pengenalan kanak-kanak lagi. Di peringkat tadika, pengajaran dan

pembelajaran berkaitannya bermula dengan sistem pengajian *Iqra* dan pelbagai metode moden diperkenalkan bagi memudahkan kalangan masyarakat mengenali al-Qur'an dan dapat membaca dengan baik. Peringkat sekolah rendah pula menyaksikan bacaan al-Qur'an diulangaji agar penguasaan bacaan al-Qur'an dapat diperkukuhkan. Manakala di peringkat menengah rendah (sekolah agama), sudah ada pendekatan hafazan dalam kalangan pelajar-pelajar⁵⁶² dan sedikit pengajian Qiraat diperkenalkan namun dalam konteks yang terbatas. Fokus pengajian lebih berkisar pada pembelajaran metode bacaan Qiraat sahaja. Pengkaji melihat situasi ini amat bersesuaian kepada mereka yang berada pada tahap sijil ataupun shahadah.

Di peringkat Diploma pula, pengkaji melihat terdapat kekurangan terutamanya di IQT di mana penerapan subjek Qiraat kerana ia masih mengutamakan metode bacaan Qiraat kalangan imam dalam skop yang sama. Di IQT terdapat subjek berkaitan Qiraat iaitu Asas Qiraat Ilmi, Qiraat Shafawi dan Qiraat Ilmi manakala di INSPI pula terdapat dua subjek sahaja yang berkaitan Qiraat iaitu Qiraat Shafawi dan Qiraat Ilmi. Antara isi kandungannya, sedikit pengenalan tentang Qiraat seterusnya pengajian metode bacaan Qiraat kalangan Imam (sila rujuk 4.6.1 dan 4.6.2).

Berdasarkan pengamatan pengkaji, sewajarnya IQT pada masa ini mengambil peluang untuk memperluaskan sesi pengajian dan pengajaran Qiraat seadanya bukan sekadar menjuruskan kepada metode bacaan sahaja. Ini kerana kalangan pelajar-pelajarnya sudah berkecimpung dalam bidang tahfiz al-Qur'an yang begitu sinonim dengan *Qiraat* berlainan dengan INSPI. Walaupun persamaan silibus ini pula kerana kedua-dua institusi ini menguna pakai silibus yang diambil daripada Darul al-Qur'an⁵⁶³

⁵⁶² Di peringkat ini, sesetengah sekolah menengah agama memperkenalkan pengajian metode bacaan Qiraat dan hafalan surah-surah tertentu kepada kalangan pelajar-pelajarnya kecuali di IQT, di sini penawaran sijil shahadah mewajibkan pelajar menghafaz al-Qur'an sebanyak 30 juzuz dan mengikuti pengajian Qiraat. Namun penumpuan juga berkisar kepada metode bacaan sahaja.

⁵⁶³ Sesi temubual dengan Ust Muhaad bin Bidin (Timbalan Pengarah IQT).

namun di INSPI penawaran subjek *Qiraat* ini tertumpu pada kursus pengajian diploma dakwah sahaja.⁵⁶⁴

Manakala di UniSZA, bermula di era zaman KUSZA, UDM sehinggalah kini, terdapat hanya satu penawaran subjek *Qiraat* yang berkaitan dengan sejarah dan sedikit pratikal bacaan metode dalam surah al-Fatihah. Skop mengenainya begitu terbatas. Subjek ini ditawarkan kepada semua siswa-siswi yang mengikuti sesi pengajian Islam. Keadaan ini berkekalan sekian lama sehingga bermulanya penawaran kursus Sarjana Muda al-Qur'an dan al-Sunnah (*Qiraat*) pada awal tahun 2014. Penawaran ini dilihat lebih eksklusif kerana ia lebih dilihat bagi menghasikan graduan yang beraliran *Qiraat* walaupun tidak secara takhasus. Banyak subjek berkaitan *Qiraat* ditawarkan dalam penawaran kursus pengajian ini (sila rujuk 4.6.3).

Di UniSZA juga, pengkaji melihat ia merupakan institusi tunggal di Terengganu yang membuka ruang kepada para ilmuwan Islam untuk menerokai kajian dan penyelidikan dengan lebih luas dan mendalam berkaitan al-Qur'an khususnya *Qiraat* melalui sesi penawaran peringkat pengajian M.A dan P.hd yang sudah ditawarkan walaupun ia baru dikira sebagai permulaan. Namun begitu kekurangan tenaga pensyarah yang mahir dan pakar dalam bidang ini dibimbangi menjadi faktor penghalang dalam merencanakan ilmu ini untuk diterokai dan disebar-luas seadanya.

Sebenarnya, pengkaji membuat ulasan mengenainya bukanlah untuk mengkaji silibus pengajian yang diterapkan di institusi pengajian berkaitan namun pengkaji hanya ingin memperkongsikan segala input-input berkaitan tahap perkembangan ilmu *Qiraat* kerana kesemua institusi yang dinyatakan ini merupakan badan induk yang bertanggungjawab dalam menyebar luaskan *Qiraat* dari pelbagai sudut terutama kepada

⁵⁶⁴ Sesi temubual dengan Ust Manan seorang tenaga pengajar di Inspi.(Penyelaras Unit Diploma).

golongan sasar seperti para pelajar. Institusi-institusi berkenaanlah kelak akan memainkan peranan dalam menempa sejarah mengembangkan pengajian ilmu Qiraat seadanya.

Ilmu *Qiraat* suatu ilmu yang begitu luas skopnya. Untuk menguasainya memakan masa yang lama dan memerlukan satu penstrukturan baru yang teratur dan tersusun mengikut tahap pengajian yang ditawarkan. Ia wajar dirangka dari sekarang. Satu kajian berkaitan dalam aspek ini harus dilakukan demi melihat perkembangan pesat berlaku dalam disiplin ilmu *Qiraat* di masa akan datang khususnya di Terengganu.

4.6 PENGAJIAN *QIRAAT* DI INSTITUSI PENGAJIAN TERENGGANU

Sebenarnya pengajian *Qiraat* di institusi pengajian tinggi di Terengganu dilihat baru mengorak langkah ke arah pemantapannya. Ini kerana proses penambah baikan *Qiraat* baru dilihat berada pada tahap memberangsangkan sejak beberapa tahun kebelakangan ini seiringan menaik taraf pusat pengajian berkenaan kepada status yang lebih tinggi. Umpamanya Maahad Tahfiz Negeri (MTQNT) dinaik taraf kepada Institut al-Qur'an Terengganu (IQT) dan sekarang menurut sumber yang dimaklumkan kepada pengkaji telah dinaik tarafkan lagi menjadi kolej universiti. Markaz Pengajian Islam (MARPA) dinaik taraf kepada Institut Pengajian Islam. Manakala Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin (KUSZA) suatu ketika dulu pula dinaik taraf menjadi Universiti Darul Iman Malaysia (UDM) kemudian menjadi Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA).

Di sini pengkaji akan melampirkan pengajian *Qiraat* yang telah diamalkan di institusi-institusi pengajian Terengganu seperti di Institut al-Qur'an Negeri Terengganu, Institut Pengajian Islam dan Universiti Sultan Zainal Abidin. Dari sini kita dapat melihat bagaimana perkembangan yang berlaku dari aspek pengajaran dan

pembelajaran yang telah diterapkan dalam pengajian di institusi masing-masing. Dari situ juga kita dapat menilai serba sedikit kekurangan yang boleh diperbaiki dari semasa ke semasa.

4.6.1 Penawaran subjek *Qiraat* Peringkat Sijil Shahadah Dan Diploma Di Institut al-Qur'an Di Marang (IQT)

Dalam bab ini pengkaji memilih IQT, INSPI dan UniSZA kerana mengambil kira ketiga-tiga institusi ini menawarkan pengajian *Qiraat* kepada para pelajar namun berdasarkan pendekatan yang berbeza-beza.

Jadual 4.9: Subjek *Qira'at* Ilmi Shahadah Tahfiz al-Qur'an (Sijil) di IQT

BIL	KURSUS	KREDIT
1.	Asas <i>Qiraat</i> Ilmi (Syatibi)	2

Di IQT terdapat penawaran subjek *Qiraat* di peringkat Sijil Shahadah dan Diploma. Di peringkat Sijil, subjek *Qiraat* di perkenalkan pada tahun akhir pengajian iaitu tahun keempat. Subjek *Qiraat* ini hanya berbentuk pengenalan yang ringkas mengenai *Qiraat* tujuh secara teori sahaja tanpa menerapkan bacaan *Qiraat* secara pratikal.

Jadual 4.10: Penawaran Penawaran Kursus Pengajian Teras (*Qiraat*) Diploma IQT

BIL	KOD	KURSUS	KREDIT
1.	PIQ 1112	Asas <i>Qiraat</i> Ilmi	2
2.	PIQ 1112	Asas <i>Qiraat</i> Amali	2

Di Peringkat Diploma terdapat satu program Diploma yaag ditawarkan di IQT iaitu Diploma Pengajian Tahfiz al-Qur'an Wal *Qiraat*. Silibus pengajian *Qiraat* yang ditawarkan kepada para pelajarnya mengambil pendekatan yang telah dibuat oleh pihak

Darul al-Qur'an, JAKIM. *Qiraat* Sepuluh menjadi fokus dalam silibus mereka. Para pelajar ditawarkan beberapa kursus yang berkaitan *Qiraat* iaitu Asas *Qiraat* Ilmi, *Qiraat* Ilmi I, II, *Qiraat* Amali I, II dan III.

Kursus PIQ 1112 Asas *Qiraat* Ilmi merupakan kursus Pengajian Teras IQT yang ditawarkan pada tahun 1 iaitu pada semester pertama dan kedua.

Jadual 4.11: Penawaran Kursus Syukbah *Qiraat* Diploma Tahfiz al-Qur'an Wal *Qiraat* IQT

BIL	KOD	KURSUS	KREDIT
1.	PSQ 2292	<i>Qiraat</i> Ilmi I	2
2.	PSQ 2302	<i>Qiraat</i> Ilmi II	2
3.	PSQ 2312	<i>Qiraat</i> Amali I	2
4.	PSQ 2322	<i>Qiraat</i> Amali II	2
5.	PSQ 3332	<i>Qiraat</i> Amali III	2

Manakala kursus PSQ 2292 *Qiraat* Ilmi I dan PSQ 2312 *Qiraat* Amali I ditawarkan pada tahun 2 iaitu pada sesi semester ketiga. Pada semester keempat pula, pelajar di sini ditawarkan kursus PSQ 2302 *Qiraat* Ilmi II dan PSQ 2322 *Qiraat* Amali II. Tahun ketiga pengajian iaitu pada sesi semester kelima, pelajar ditawarkan pula kursus PSQ 3332 *Qiraat* Amali III.

4.6.2 Penawaran Subjek *Qiraat* Peringkat Diploma Di Institut Pengajian Islam (INSPI) di Kemaman

Di INSPI pula hanya terdapat satu program Diploma yang ditawarkan iaitu Diploma Pengajian Dakwah. Silibus pengajian *Qiraat* di INSPI yang ditawarkan kepada para pelajarnya mengambil pendekatan yang telah dibuat oleh pihak Darul al-Qur'an,

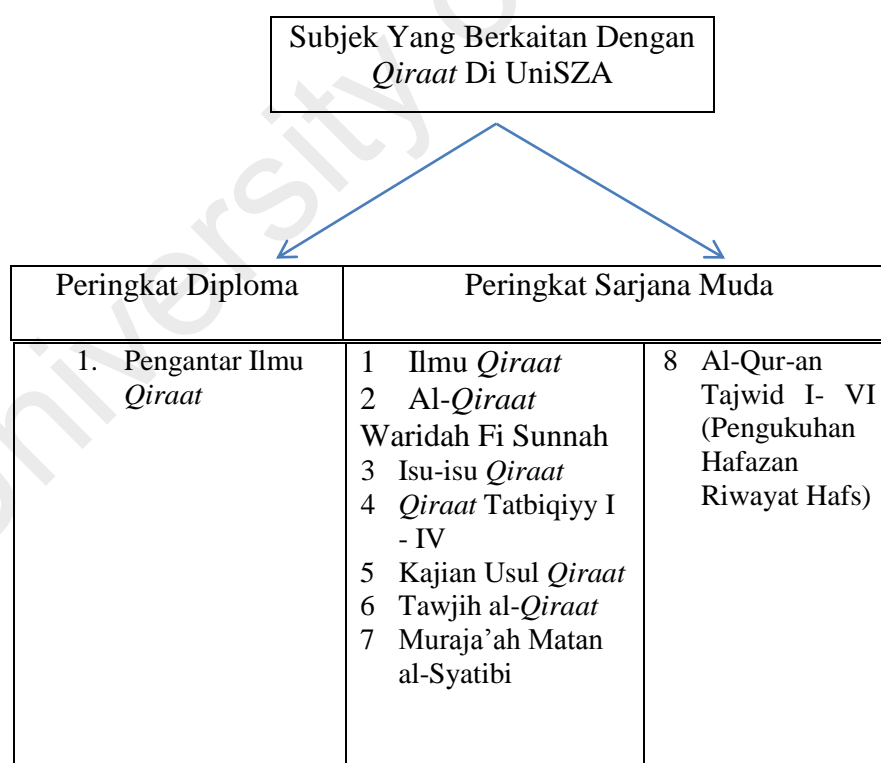
JAKIM. *Qiraat* Sepuluh menjadi fokus dalam silibus mereka. Para pelajar ditawarkan dua kursus yang berkaitan *Qiraat* iaitu Asas *Qiraat* Ilmi, Asas *Qiraat* Amali.

Jadual 4.12: Penawaran Kursus *Qiraat* Bagi Program Diploma Dakwah INSPI

BIL	KOD	KURSUS	KREDIT
1.	PIQ 1112	Asas <i>Qiraat</i> Ilmi	2
2.	PIQ 1112	Asas <i>Qiraat</i> Amali	2

Di INSPI, kedua-dua kursus PIQ 1112 Asas *Qiraat* Ilmi di atas ditawarkan pada tahun 1 iaitu pada semester pertama dan kedua bagi program Diploma Pengajian Dakwah.

4.6.3 Penawaran Subjek *Qiraat* Peringkat Diploma Dan Ijazah Di UniSZA, Kuala Terengganu⁵⁶⁵



Jadual 4.13: Penawaran Subjek Dan Kursus Berkaitan *Qiraat*.

⁵⁶⁵ Struktur Pengajian Kursus-kursus Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, UniSZA 2014.

Di UniSZA terdapat penawaran subjek *Qiraat* di peringkat program Diploma dan program Sarjana Muda al-Qur'an & al-Sunnah (*Qiraat*).

Jadual 4.14: Penawaran Kursus *Qiraat* Program Diploma UniSZA

BIL	KOD	KURSUS	KREDIT
1.	IQS 2073	Pengantar Ilmu <i>Qiraat</i>	3

Kursus IQS 2073 Pengantar Ilmu *Qiraat* ini diberi pilihan sama ada untuk mengambil subjek ini pada semester keempat ataupun semester keenam di akhir pengajian. Ia merupakan kursus Fakulti yang ditawarkan oleh Jabatan al-Qur'an & al-Sunnah. Kursus ini perlu diambil oleh kalangan mahasiswa-siswi yang berada di bawah semua Pusat Pengajian yang terdapat di Fakulti Pengajian Kontemporari Islam. Kursus *Qiraat* ini membincangkan tentang pengenalan ilmu *Qiraat*, rukun al-Qur'an, *Qiraat* yang diterima dan ditolak, perbezaan antara *Qiraat*, Riwayat dan Tariq, Usul al-*Qiraat* dan Farash al huruf surah al-Baqarah dalam ruang lingkup yang terbatas. Terdapat sedikit penerapan pratikal bacaan *Qiraat* dibuat pada surah al-Fatihah dan surah-surah al-Baqarah berdasarkan *Qiraat* tujuh.

Jadual 4.15: Penawaran Kursus *Qiraat* Bagi Program Sarjana Muda al-Qur'an & al-Sunnah (*Qiraat*)

BIL	KOD	KURSUS	KREDIT
1	IQS 3162	Ilmu <i>Qiraat</i>	2
2	IQE 4062	Isu-isu <i>Qiraat</i>	2
3	IQS 3173	<i>Qiraat</i> Waridah Fi al-Sunnah	2
4	IQS 3182, 3192, 3202, 4102, 4112	<i>Qiraat</i> Tatbiqiyyah	2
5	IQS 3172	Kajian Usul <i>Qiraat</i>	2

6	IQS 4143	Tawjih al-Qiraat al-Sab'ah	3
7	IQE 3072	Muraja'ah Matan Al-Syatibi	2
8	IQS 3080, 3090, 3100, 3110, 4060, 4070	Al-Qur'an Dan Tajwid (Riwayat Hafs Daripada Asim)	Audit

4.6.4 Ulasan Penawaran Kursus Yang Ditawarkan

Sebagaimana dinyatakan di atas, penerapan subjek *Qiraat* diperkenalkan di beberapa peringkat pengajian di tiga buah institusi yang masa kini jika menepati pada sasarannya ini berpotensi malah berperanan besar dalam menyebarkan ilmu *Qiraat* di persada ilmu. Namun pengkaji melihat dalam kerangka yang umum, pendekatan pembelajaran di IQT sama ada di peringkat sijil shahadah mahupun di peringkat diploma menawarkan skop pengajian *Qiraat* dalam ruang lingkup yang terbatas. Walaupun kita melihat di peringkat sijil IQT menerapkan *Qiraat* tujuh dan di peringkat diploma ia menerapkan pengajian *Qiraat* Sepuluh. Meskipun dilihat berkeseinambungan namun ia hanya tertumpu pada metode bacaan sahaja tanpa melihat ke suatu yang lebih jauh. Di INSPI juga sedemikian bahkan pendekatan yang diberikan pelajar-pelajarnya lebih minima daripada IQT. Namun ia dilihat bersesuaian dengan program yang dibuat itu adalah khusus bagi diploma pengajian dakwah. Pengkaji amat mengharapkan pihak berkenaan melakukan suatu yang drastik agar pengajian *Qiraat* dapat diterapkan secara holistik, sistematik dan bersifat menyeluruh di masa akan datang.

Di UniSZA pula, melalui program diploma, penerapan subjek tunggal *Qiraat* dimestikan kepada semua siswa-siswi di semua Pusat Pengajian⁵⁶⁶ Fakulti Pengajian

⁵⁶⁶ Pusat Pengajian di FKPI terdiri daripada beberapa pusat pengajian. Antaranya ialah Pusat Pengajian al-Qur'an & al-Sunnah, Pusat Pengajian Syariah, Pusat Pengajian Usuluddin, Pusat Pengajian Dakwah, Pusat Pengajian Tamadun Islam dan Pusat Pengajian Bahasa Arab.

Kontemporari Islam untuk mengikutinya. Sewajarnya subjek *Qiraat* yang ditawarkan peringkat ini mestilah merangkumi segenap sudut peri penting *Qiraat* terhadap disiplin ilmu Islam yang lain tidak hanya menumpukan epistemologi dan sejarah berkaitan *Qiraat* sahaja. Pendedahan tentang peranan *Qiraat* harus dibuat walaupun sekadar gambaran awal mengenainya. Ini kerana peringkat ini merupakan peluang terbaik dan masa yang sesuai untuk memberi pendedahan tentang peri penting *Qiraat* kepada siswa-siswi daripada pelbagai bidang pengajian Islam. Satu penambahbaikan terhadap silibus yang sedia ada wajar dirintis dan dilakukan oleh pihak Fakulti dalam mengurus perdanakan pengetahuan tentang *Qiraat* di persada akademik yang sebenar.

Program Sarjana Muda al-Qur'an & al-Sunnah (*Qiraat*) pula, menyaksikan kursus-kursus yang berkaitan dengan *Qiraat* dilihat lebih menyeluruh di peringkat ini. Pendedahan dari aspek epistemologi, sejarah, susur galur ilmu, metode *Qiraat* para *Qurrā'*, penguasaan pratikal bacaan *Qiraat* berlandaskan *Qiraat* tujuh, perbincangan kepentingan *Qiraat* dalam pelbagai sudut dan isu-isu berkaitan *Qiraat* ditawarkan dan dibincangkan khusus bagi mahasiswa-siswi aliran ini. Namun bagi kalangan yang sebelum ini tidak mendapat pendedahan berkaitan *Qiraat*, keadaan dan situasi sebegini sukar dan payah dimengertikan oleh kalangan para siswa-siswi.

Berdasarkan pengamatan yang dilakukan di antara penawaran subjek *Qiraat* di peringkat diploma sama ada di IQT dan Sarjana Muda di UniSZA, pengkaji sempat melihat bahawa di sana terdapat sedikit kelemahan dari sudut penawarannya. Terdapat jurang besar antara kedua-duanya.

Di peringkat diploma, *Qiraat* diajar berasaskan *Qiraat* Sepuluh manakala di peringkat Sarjana Muda pula diajar berasaskan *Qiraat* tujuh. Sepatutnya perkara

sebaliknya yang perlu berlaku. Sekiranya di peringkat diploma pengajaran *Qiraat* adalah *Qiraat* Tujuh dan di peringkat Sarjana Muda pengajaran adalah *Qiraat* sepuluh barulah ia dilihat wujud kesinambungan berlaku mengikut tahap ataupun level pengajian.

Penilaian subjek berkaitan *Qiraat* di peringkat diploma sepatutnya sudah wajar dikembangkan dan diperluaskan skopnya bukan hanya menumpukan metode bacaan dan sejarah semata-mata. Satu bentuk transformasi wajar dilakukan ataupun satu kajian terperinci wajar dilaksanakan agar satu penstrukturan semula dilakukan dalam mengkaji pelaksanaan merangka strategi bagaimana langkah terbaik dalam menawarkan subjek *Qiraat* kepada pelajar-pelajar pengajian Islam dalam pelbagai bidang takhasus kerana mereka adalah kalangan yang bakal menjadi para ilmuwan Islam pada masa akan datang. Ini juga bagi memenuhi aspirasi melahirkan generasi yang celik *Qiraat*.

Pengkaji optimis sekiranya kesemua institusi bergerak seiringan sepakat dalam pemerkasaan *Qiraat* nescaya perkembangan ilmu ini dapat berlaku secara sistematik dan bersepadu suatu hari nanti. Walau bagaimanapun, pengkaji tidak menafikan kesan pengajaran al-Qur'an selama ini menjadi sebab secara langsung kepada perkembangan ilmu masakini hingga melahirkan para ilmuwan yang berwibawa dalam pelbagai ilmu namun menjadi harapan pengkaji agar *Qiraat* terus gah di persada mata ilmuwan Islam.

4.7 KELAHIRAN ILMUWAN ISLAM SILAM DAN MASAKINI

Negeri Terengganu melalui sejarah yang termaktub telah mempertahankan tradisi keilmuan dan penghayatan dalam pelbagai disiplin ilmu Islam berdekad lamanya. Ini

terbukti dengan terdapat ramai ulama dan tokoh agama yang lahir ataupun menetap di negeri ini sama ada yang terdahulu mahupun sekarang.⁵⁶⁷

Antara lapisan ulama tersebut seperti Syeikh Abdul Malik bin Abdullah atau dikenali dengan gelaran Tok Pulau Manis (m.1736M), Syeikh Abdul Kadir bin Wan Abdul Rahim atau dikenali dengan gelaran Syeikh Abdul Kadir Bukit Bayas (m. 1864), Sayyid Mohamad bin Zainal Abidin al-Aydarus atau dikenali dengan gelaran Tokku Tuan Besar (m. 1878M), Haji Wan Abdullah bin Mohammad Amin atau dikenali dengan gelaran Tok Sheikh Duyong (m. 1889M), Sayyid' Ahmad bin Muhammad bin Husayn bin Mustafa bin Shaykh atau dikenali dengan gelaran Tokku Melaka (m. 1897M), Tuan Guru Haji Hasan al-Fatani (m. 1910M), Sayyid Abdul Rahman bin Sayyid Muhammad bin Zainal Abidin al-Aydrus atau dikenali dengan gelaran Tokku Paloh (m. 1917M), Tuan Guru Haji Hussain (m. 1917M), Tuan Guru Haji Umar Kampung Raja (m. 1941M), Tuan Guru Haji Shafie Losong (m. 1945M), Faqih Abdullah atau dikenali Tok Faqir Kuala Berang (m. 1966M), Tuan Guru Haji Abdul Latif, Alor Keladi (m. 1970M), Tuan Guru Haji Muhammad bin Haji Hussain (m. 1971M), Haji Zainal Abidin Dungun (m. 1977M), Tuan Guru Haji Wan Abdul Latif Jertih (m. 1989M), Tuan Guru Haji Abbas bin Haji Muhammad (m. 1997M) dan Tuan Guru Haji Abdul Rahman al-Fatani (m. 2011M), penceramah ataupun personaliti terkenal pula seperti Datuk Zawawi bin Yusof, Ustaz Ahmad Syukri bin Yusof, Ustaz Wan Sohor bin Bani Leman, Ust Tuan Syed Norhisham bin Tuan Padang dan ramai lagi; ini menjadikan negeri ini berada pada tahap kecemerlangan ilmu yang unggul dan konsisten dari dulu hingga sekarang. Perkembangan ini sudah tentu berkait rapat dengan sumbangan kalangan ulama itu sendiri dan juga sesebuah institusi pengajian yang diasaskan selama ini.

⁵⁶⁷. Shafie Abu Bakar, *Perkembangan Keilmuan Dan Kesedaran Keislaman Di Terengganu*, Pesaka V (1989), Lembaga Muzium Negeri Terengganu, 14.

4.7.1 Sumbangan Ilmuwan Islam Dalam Perkembangan *Qiraat*

Tokoh-tokoh tersohor dalam bidang al-Qur'an dan *Qira'at* yang berjaya dilahirkan pula seperti Tuan Guru Haji Mat Litar,⁵⁶⁸ Tan Sri Sheikh Ismail bin Mohamad al-Hafiz,⁵⁶⁹ Ustaz Zainal Abidin bin Ahmad al-Hafiz,⁵⁷⁰ Dr. Sabri bin Mohamad al-Hafiz,⁵⁷¹ Dr. Khairul Anuar bin Mohamad al-Hafiz,⁵⁷² Ustaz Muhad bin Bidin al-Hafiz,⁵⁷³ Ustaz Said bin Ismail al-Hafiz dan ramai lagi.

Kalangan mereka yang disebutkan di atas jelas telah menyumbangkan sumbangan yang tersendiri. Antaranya iaitu Tuan Guru Haji Mat Litar, beliau telah berjaya mengasaskan pengajaran al-Qur'an dan *Qiraat* dalam aspek bacaan di Kuala Terengganu, Tan Sri Sheikh Ismail bin Mohamad al-Hafiz, beliau telah mengasaskan Maahad Tahfiz Negeri Terengganu di mana sekarang banyak menghasilkan ramai

⁵⁶⁸. Menurut bekas anak muridnya iaitu Ust Zainal Abidin bin Ahmad al-Hafiz, beliau mendapat pendidikan awal di Mekah dan menetap di sana cukup lama dan kemudian mengajar ilmu al-Qur'an di Terengganu.

⁵⁶⁹. Beliau dilahirkan di Kampung Padang Pulut, Dungun, Terengganu pada 2 Januari 1944. Mendapat pendidikan awal di Sekolah Melayu Dungun Terengganu dan Sekolah Arab Dungun Terengganu. Seterusnya mendapat pendidikan peringkat menengah di Sekolah Menengah Ugama Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu. Beliau meneruskan pengajian dalam bidang Tahfiz Al-Qur'an pada tahun 1966. Beliau merupakan salah seorang daripada lapan pelajar awal Ma'ahad Tahfiz Al-Qur'an Masjid Negara. Setelah mendapat Diploma Tahfiz, beliau melanjutkan pengajian ke Maahad Al-Qira'at Al-Azhar, Shoubra, Mesir dan memperoleh Ijazah Pertama dalam bidang al-Qur'an dan Al-Qira'at. Beliau merupakan pengasas Ma'ahad Tahfiz Al-Qur'an Terengganu, pensyarah dan Timbalan Pengerusi Institut Tahfiz Sultan Haji Hassanul Bolkiah, Brunei Darussalam dan juga Imam Besar Masjid Putra, Putrajaya. Beliau merupakan Imam Besar Masjid Negara sejak tahun 2007 sehingga kini. Menjadi hakim Musabqah peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa. Pengerusi Jawatankuasa Teks Doa peringkat jabatan di JAKIM.

⁵⁷⁰. Beliau dilahirkan di Kampung Bukit Payung. Beliau merupakan salah seorang daripada lapan orang pelajar awal Ma'ahad Tahfiz Al-Qur'an Masjid Negara. Setelah mendapat Diploma Tahfiz, beliau melanjutkan pengajian ke Universiti al-Azhar. Pernah bertugas sebagai guru al-Qur'an di Sek Men. Agama Tok Jiring. Merangkap timbalan mufti Terengganu suatu ketika dahulu dan sekarang dilantik menjadi jurunikah bertauliah di daerah Marang, Terengganu. Masih bergiat sebagai pendakwah bebas dalam menyebarkan ilmu al-Qur'an dan al-Qira'at.

⁵⁷¹. Beliau berkelulusan peringkat sarjana muda di Shobra dan Tanta, Mesir, lulusan sarjana di Ukm dan lulusan Phd dalam bidang al-Qur'an dan Hadith (takhasus ilmu Qira'at) di Um. Sekarang bertugas sebagai pensyarah di Jabatan al-Qur'an Sunnah di Ukm merangkap sebagai ketua jabatan al-Qur'an dan Sunnah di UKM.

⁵⁷². Beliau berkelulusan peringkat sarjana muda di Uni. Islam Madinah, lulusan sarjana di Ukm dan lulusan Phd dalam bidang al-Qur'an dan Hadith (takhasus ilmu Qira'at) di Um. Sekarang bertugas sebagai pensyarah kanan di Fakulti al-Qur'an & Sunnah di USIM.

⁵⁷³. Lulusan peringkat sarjana muda di Shobra dan Tanta, Mesir, lulusan sarjana di Ukm. Sekarang berkhidmat sebagai pensyarah di IQT merangkap sebagai Timbalan Pengarah Bahagian Akademik di sana.

ilmuwan dalam bidang Qiraat secara khusus, Dr. Khairul Anuar bin Mohamad dan Dr. Sabri bin Mohamad yang berjaya mengembangkan Qiraat menerusi penulisan artikel-artikel berkaitannya di institusi pengajian Tinggi malah di UniSZA sekarang pun tidak kurang hebatnya kerana telah berjaya menawarkan kursus degree dalam bidang Qiraat, hasil garapan ataupun cetusan idea bernas kalangan pensyarah dalam bidang berkenaan jua.

Namun segala usaha murni ini masih dalam peringkat permulaan dan masih banyak lagi ranjau yang harus diharungi demi memartabatkannya di persada ilmu. Harapan pengkaji moga disiplin ilmu ini dikuasai dengan seadanya hatta kalangan ilmuwan Islam lain kerana melihat kepentingan dalam disiplin ilmu Islam. Kesimpulannya, pendidikan Islam yang holistik dan bersistematik yang telah diasaskan oleh Tok Pulau Manis di era abad ke 17M ini diwarisi dan dikembangkan sebaik mungkin oleh kalangan ulama-ulama yang menyusuli selepas beliau sehingga menjadikan negeri ini dikenali dengan jolokan Darul Iman.⁵⁷⁴ Abad ke 19 menjadi titik tolak kemuncak kegemilangan Terengganu sebagai pusat ilmu kerana pada masa ini menyaksikan banyaknya pusat-pusat pengajian didirikan dan para pemikir Islam pula memainkan peranan penting dalam membentuk masyarakat dan pentadbiran negeri. Kebarakahan bumi bertuah ini yang melahirkan ramai tokoh-tokoh ilmuwan Islam senantiasa subur berterusan hingga ke abad 20.

4.7.2 Usaha Ke Arah Pemantapan Melahirkan Ilmuwan Islam Dalam Ilmu Qiraat

Sejak dari dulu hingga sekarang, satu fakta yang cukup menarik mengenai bagaimana perkembangan Islam berkembang pesat di Terengganu adalah kerana kekuatan yang terdapat pada ketua pentadbir negeri berkenaan. Bermula daripada Syekh Muhammad

⁵⁷⁴ . Pembangunan Terengganu Dahulu Dan Sekarang, 4

al-Baghdadi, Tok Pulau Manis, Tok Ku Tuan Besar dan Tok Ku Paloh malah diteruskan dengan lapisan menteri besar yang bernaung di bawah payung kesultanan ini, sebahagian besar daripada mereka mempunyai latar belakang pendidikan agama.

Terengganu bermula dari tahun 1925 sehingga 2016, telah dipimpin oleh seramai 14 orang Menteri Besar. Melihat kepada beberapa generasi menteri besar Terengganu, ternyata terbukti apabila tujuh daripada Menteri Besar Terengganu adalah beraliran lulusan sekolah agama manakala individu yang lain adalah beraliran biasa.⁵⁷⁵ Malah kalangan mereka juga merupakan tokoh ulama yang disegani berkelulusan Universiti al-Azhar Mesir iaitu Dato' Seri Amar Diraja Tan Sri Wan Mokhtar bin Ahmad dan Dato' Seri Haji Abdul Hadi bin Awang. Dari aspek keturunan ulama pula, Dato' Seri Haji Abdul Hadi bin Awang⁵⁷⁶ dan Dato' Seri Idris bin Jusoh⁵⁷⁷ dilihat lebih menonjol daripada yang lain kerana mereka berdua bersusur galur daripada keturunan ulama yang berpengaruh dalam masyarakat di Terengganu suatu ketika dulu.

Bermula era Dato' Seri Amar Diraja Tan Sri Wan Mokhtar bin Ahmad, pendekatan Islamik dan pembangunan berhema telah diterapkan dalam pentadbiran beliau. Pelbagai pendekatan yang diperkenalkan demi memartabatkan Terengganu sebagai negeri 'Anjung Ilmu' dalam menjana ilmuwan Islam yang hebat. Penubuhan KUSZA, penubuhan Maahad Tahfiz Negeri Terengganu, Marpah dan pendekatan Skim al-Qur'an telah berjaya diperkenalkan demi merealisasikan hasrat ini. Legasi ini tidak

⁵⁷⁵. Warta Darul Iman (2002), "Tujuh Menteri Besar Terengganu Bekas Murid Sekolah Agama" (keluaran 61/2002.), 15. Laman sesawang dicapai 3.3.1014, http://ms.m.wikipedia.org/wiki/Sekolah_Menengah_Agama_Sultan_Zainal_Abidin.

⁵⁷⁶. Ibu dan ayah beliau merupakan anak jati di [Kampung Rusila](#) tempat beliau tinggal sekarang. Bapa beliau merupakan Tok Guru di Kampung Rusila, juga merupakan aktivis politik [Hizbul Muslimin Terengganu](#). Begitu juga dengan bondanya menjadi tempat rujukan dan tumpuan masyarakat terutama dalam hal-hal berkaitan agama.

⁵⁷⁷. Datuk kepada Idris Jusoh dikenali Tuan Guru Abdul Hamid bin Fadhlullah al-Basuti al-Falimbani merupakan Ulama' Islam yang terkenal suatu ketika dahulu yang sentiasa didampingi kerabat diraja dan rakyat biasa di Besut mahupun dari luar kawasan pada suatu ketika dahulu. Al-Basuti merujuk kepada daerah Besut di Terengganu.

terhenti di situ sahaja tetapi ia diteruskan oleh menteri besar selepasnya iaitu Dato' Seri Haji Abdul Hadi bin Awang walaupun berlainan ideologi politik.

Malah pada era pentadbiran Dato' Seri Idris bin Jusoh pula menyaksikan pelbagai pendekatan yang jauh lebih ke depan dan berwawasan dan kesemua ini dilaksanakan demi memartabatkan pendidikan ilmu al-Qur'an dalam kalangan masyarakat di Terengganu. Wawasan yang diketengahkan begitu unik berkesinambungan daripada era sebelumnya. Semasa memacu pentadbiran negeri, beliau telah memperkenalkan slogan Terengganu 'Bumi Ulul Albab'.⁵⁷⁸ Beliau telah mengambil inisiatif menyenaraikan 3 ciri golongan Ulul al Bab ini sebagai mereka yang Qur'anik⁵⁷⁹, Ensiklopedik⁵⁸⁰ dan Ijtihadik⁵⁸¹.⁵⁸² Beberapa negeri di Malaysia telah menggunakan 'konsep Ulul Albab' ini seperti di Melaka, Pulau Pinang, dan Kedah dan ternyata konsep ini berjaya meningkatkan keputusan akademik pelajar di sana.⁵⁸³

Bahkan menurut Tan Sri Muhyiddin Yassin selaku Menteri Pendidikan, model pendidikan Islam Ulul Albab ini akan diperluaskan ke seluruh negara pada masa akan datang dengan sasaran awal sebuah sekolah berkenaan diwujudkan di setiap negeri di Malaysia. Empat sekolah agama bantuan kerajaan di Terengganu, sudah diangkat sebagai model perintis bagi tujuan itu. Sistem yang menekankan keseimbangan antara pengajian akademik dan pendidikan Islam itu dengan mensyaratkan semua pelajar

⁵⁷⁸. Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014, http://www.silveromedia.com.my/idrisjusoh/?page_id=501

⁵⁷⁹. **Qur'anik** diertikan sebagai mereka yang bukan sahaja khatam hafazan (menghafal 30 Juzuk Al-Qur'an), tetapi juga mempunyai pengetahuan yang tinggi tentang disiplin ilmu Al Qur'an.

⁵⁸⁰. **Ensiklopedik** dimaksudkan dengan keupayaan untuk menguasai pelbagai cabang ilmu (multi - discipline) dan pelbagai bahasa (multi lingual).

⁵⁸¹. **Ijtihadid** emberi erti bahawa seseorang itu haruslah mempunyai keupayaan untuk memberikan pandangan dalam menyelesaikan masalah umat. Haruslah memiliki sifat-sifat kreatif dan inovatif, pemikiran strategik, pemikiran lateral dan sebagainya.

⁵⁸². Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014, www.idrisjusoh.net

⁵⁸³. Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014, http://www.bharian.com.my/bharian/articles/PRKKualaBesut_MukhrizmahubalasjasaTerengganu/Article/

menamatkan hafazan al-Qur'an, sebelum menamatkan persekolahan peringkat Sijil Pelajaran Malaysia (SPM). Ia dilihat sebagai satu tuntutan sebahagian besar masyarakat Islam negara kita. Sistem pendidikan ini secara tidak langsung dapat membentuk pelajar cemerlang dari konteks akademik dan memiliki pengetahuan serta penghayatan agama Islam yang tinggi. Ini kerana keampuhan pendidikan Islam sebagai asas dan teras dalam kehidupan akan memberi pengaruh serta kesan yang amat besar pada keseluruhan umat Islam.⁵⁸⁴

Menyedari pentingnya pembelajaran agama Islam melalui penghafazan dan pemahaman al-Qur'an, hadith dan mengamalkan cara Sunnah Wal Jamaah, beliau telah mengasaskan sekolah IMTIAZ sebagai satu gagasan awal ke arah merealisasikan hasrat tersebut. IMTIAZ merupakan sekolah yang menekankan pelajar cemerlang akademik dan disamping itu menghafal al-Qur'an. Melalui inisiatif ini, kini sekolah IMTIAZ telah menjadi antara sekolah terkemuka di Terengganu dan di negeri negeri lain. Beliau juga telah memperkenalkan kelas Pintar Quran di Terengganu sekitar tahun 90 an. Di mana, pelajar-pelajar dari umur 4 hingga 12 tahun diberi pelajaran dari Iqra' sehingga dapat membaca Al-Qur'an di sekitar pondok-pondok Pintar Quran yang terletak di Terengganu. Begitu juga ketika menjawat jawatan sebagai pengerusi MARA pada 2008, Dato Seri Idris Jusoh memperkenalkan MRSM Ulul Albab, di mana pelajar-pelajar Islam khususnya akan diberi pendidikan yang mengutamakan pelajaran wajib dan menghafaz Al-Qur'an. MRSM Ulul Albab kini sudah diperkenalkan di beberapa MRSM di Malaysia seperti di MRSM Ulul Albab Kota Putera, Besut, MRSM Ulul

⁵⁸⁴.Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
<http://www.bharian.com.my/bharian/articles/UlulAlbabkeseluruhnegara/Article/>

Albab Gemencheh (Negeri Sembilan), MRSM Ulul Albab Kepala Batas (Pulau Pinang).⁵⁸⁵

Di bawah kepimpinan Dato Seri Idris bin Jusoh juga, beliau memberi inspirasi dan idea Ulul Al-Bab - Misi Menjana Kepimpinan Muslim Global yang mementingkan agama Islam, menghafaz dan memahami Al-Qur'an dan cintakan ilmu pengetahuan. Sebagai seorang individu yang berkecimpung dalam bidang akademik terutamanya dalam bidang al-Qur'an dan al-Qira'at, pengkaji melihat dan yakin pendekatan yang dilakukan mantan menteri besar ini cukup bermakna dan menjadi pemacu arah malah menjadi pembuka jalan bagi melahirkan ilmuwan Islam yang menguasai bidang ilmu *Qira'at* secara menyeluruh pada masa hadapan. Legasi yang ditinggalkan ini telah diteruskan oleh menteri besar selepasnya iaitu Dato' Seri Ahmad bin Said. Selepas era Dato' Seri Ahmad Said pula, pemerintahan kerajaan Terengganu pula telah diganti dengan Dato' Ahmad Razif bin Abd. Rahman. Beliau telah meneruskan kesinambungan menteri besar sebelumnya dalam menjalankan pelbagai bentuk transformasi dalam pentadbirannya terutama dalam bidang pendidikan.

Pengkaji berharap usaha beliau ini akan memberi kesan yang bermakna kepada pembangunan pengajian al-Qur'an dan *Qira'at* di masa akan datang. Pembangunan ilmu sewajarnya mesti didokong dengan kekuatan pengaruh atau pendekatan yang dibawakan oleh seseorang yang dilantik untuk mengepalai sesebuah kerajaan. Ini kerana tanpanya, ia kan memberi kesan negatif dan membantutkan perkembangan ilmu itu sendiri.

⁵⁸⁵.Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
http://ms.wikipedia.org/wiki/Idris_bin_Jusoh#Program_Ulul_Albab.

Batu asas yang cuba diketengahkan dan ditanam oleh setiap pemimpin ataupun para ulama ini jika diberi perhatian dan diambil cakra sudah tentu akan menjanjikan hasil ataupun impak yang baik dalam melahirkan para ilmuwan yang alim dalam pelbagai ilmu dan dalam masa yang sama menguasai ilmu *Qiraat* dengan baik.

4.8 KESIMPULAN

Sebagai rumusan dalam fasal ini, pengkaji dapat menyimpulkan bahawa Negeri Terengganu merupakan sebuah negeri Pantai Timur di Malaysia yang mempunyai sejarah ataupun historikalnya yang tersendiri dalam perkembangan ilmu al-Qur'an. Negeri ini telah berjaya melahirkan ramai tokoh-tokoh ilmuwan Islam terutamanya dalam bidang al-Qur'an. Malah sejarah melakarkan bahawa masyarakat negeri ini begitu terkenal kalangan masyarakat yang begitu kuat berpegang kepada ajaran Islam. Malah di masa silam, rata-rata daripada mereka begitu mahir dalam pembacaan al-Qur'an.

Ini kerana proses pemantapan ilmu al-Qur'an di Terengganu dilihat berkembang begitu tersusun dalam sejarah permulaannya. Kesenambungan ini diteruskan dan dimantapkan lagi dari semasa ke semasa. Hatta masakini "Budaya mencintai al-Qur'an" telah dipupuk dan ditanamkan bermula di peringkat rendah seperti tadika; peringkat menengah rendah seperti sekolah agama dan imtiaz, peringkat menengah tinggi seperti IQT dan INSPI hatta peringkat tinggi seperti UniSZA. Penerapan ini tidak terhenti pada pengajian al-Qur'an saja tetapi terus berkembang dan menyentuh tentang *Qiraat* walaupun dari aspek yang terbatas. Bagi menjamin kelestariannya terus berkembang selari dengan perkembangan semasa, proses pengajaran dan pembelajaran berterusan ini turut juga dimainkan oleh institusi-institusi agama yang lain seperti masjid, pondok,

madrasah dan seumpamanya. Namun begitu perbincangannya hanya berkisar masih dalam skop yang terbatas.

Rata-rata ilmuwan Islam *Qiraat* berpendapat pengajaran dan pembelajaran al-Qur'an sememangnya tidak dinafikan berkembang secara umum dari aspek tajwid dan bacaan sahaja. Namun dalam konteks *Qiraat* secara khusus, ia tidak begitu berkembang lebih-lebih lagi dalam skop yang lebih spesifik seperti kepelbagaian *Qiraat*, peranan dan kesan *Qiraat* (*Tawjih Qiraat*) dan kajian berkaitan dengannya. Sekiranya dibuat perbandingan antara ketiga-tiga institusi ini iaitu IQT, INSPI dan UniSZA, pengkaji melihat pendedahan terhadap segala input berkaitan ilmu *Qiraat* di peringkat IPT didapati agak menyeluruh berbanding yang lain, sesuai dengan peringkat penawarannya iaitu diploma dan ijazah. Namun begitu ia masih perlu dikemaskini dan dibuat penilaian dan penambah baikan dari semasa ke semasa kerana masih banyak tajuk-tajuk, kajian-kajian dan kandungan yang masih belum didedahkan dalam konteks ilmu *Qiraat* yang sebenar.

Begitu juga keperluan kitab-kitab rujukan, tesis-tesis ilmiah berkaitan dengan *Qiraat* yang perlu diketengahkan kepada tatapan umum. Namun begitu, dengan kewujudan universiti seperti UniSZA yang mampu menawarkan pengajian ke peringkat ijazah, sarjana dan seterusnya ke peringkat doktor falsafah dalam bidang berkenaan sudah tentu menyaksikan penyelidikan demi penyelidikan berkaitan al-Qur'an dan *Qiraat* dalam pelbagai disiplin ilmu Islam dapat diterokai dan dilakukan sebaik mungkin. Hasrat untuk melihat kalangan ilmuwan Islam yang menguasai ilmu *Qiraat* sudah tentu dapat direalisasikan seadanya.

Untuk merealisasikan hasrat murni ini jua, peranan pemerintah negeri adalah amat penting. Pemerintah yang mempunyai latar belakang agama sudah pasti akan memacu ke arah pemantapan ini. Ilmuwan dalam pelbagai bidang ilmu Islam dan pemerintah seharus bersatu hati, memacu tenaga dan bergerak seiringan berdasarkan kedudukan kapasiti masing-masing dalam memainkan peranan tersendiri demi memartabatkan *Qiraat* agar berada pada landasan yang produktif. Pengkaji mengharapkan suatu hari nanti para ilmuwan Islam di Terengganu menguasai ilmu *Qiraat* sebaiknya. Bagi melihat sejauh mana *Qiraat* telah terpahat dalam diri kalangan ilmuwan, tahap pengetahuan dan pendedahan kalangan mereka tidak dapat tidak perlu diselidiki dan dianalisa terlebih dahulu bagi mendapat gambaran sebenar mengenainya. Segala input yang berkaitan ini, pengkaji akan bincangkannya dalam bab kelima nanti.

BAB 5: ANALISIS PENGETAHUAN QIRAAT MUTAWATIR KEPADA HUKUM FIQH DAN PENDEDAHANNYA DALAM KALANGAN ILMUWAN ISLAM DI TERENGGANU

5.1 PENGENALAN

Qiraat merupakan salah satu cabang ilmu al-Qur'an yang sangat penting dan luas untuk diterokai dan sememangnya wajar diberi perhatian oleh kalangan ilmuwan Islam. Penguasaan dalam bidang ilmu ini tidak dapat tidak memudahkan ilmuwan Islam berinteraksi dengan al-Qur'an sebaiknya. Pengenalan mengenai *Qiraat* dari peringkat asas hingga ke puncaknya boleh membawa seseorang individu itu menjadi alim dalam bidang al-Qur'an. Manakala kelemahan mereka dalam bidang ini pula menyaksikan akan menimbulkan banyak persepsi dan kekeliruan dalam pelbagai aspek baik dari sudut epistemologi, peranan dan keberkaitannya dengan disiplin ilmu Islam lain terutama bidang fiqh.

Situasi ini sememangnya terjadi dalam kalangan masyarakat awam terutama kalangan ilmuwan Islam apabila mereka tidak diberikan penerangan dan penjelasan yang sebaiknya. Ilmuwan Islam merupakan tempat rujukan masyarakat dalam segala permasalahan agama. Dan sewajarnya mereka perlu mengetahui, memahami dan menguasai ilmu ini dan berkeupayaan malah bersedia untuk menyampaikan dan memperkongsikan segala pengetahuan berkaitan perkara-perkara yang menjadi tanggungjawab mereka dalam mendedah dan menyampaikannya kepada masyarakat.

Justeru, suatu kajian harus dilakukan untuk mengetahui sejauh mana pengetahuan dan pendedahan ilmuwan Islam terhadap ilmu ini, sejauh mana pendedahan yang mereka perolehi dan pendedahan yang diberikan kepada masyarakat demi menjamin kefahaman yang sewajarnya dalam memelihara kesinambungan ilmu ini senantiasa terus subur dalam lapangan dunia akademik yang sebenar. Pengkaji optimis dan yakin jika penguasaan *Qiraat* dalam kalangan ilmuwan Islam mantap maka secara

tidak langsung proses pemahaman yang tulen dapat disalurkan kepada masyarakat awam. Ia dapat berlaku dengan efektif dan berkesan. Situasi ini sudah tentu akan menjanjikan penyuburan dan perkembangan pesat ilmu *Qiraat* di persada ilmu.

Demi merealisasikan kajian ini, instrumen utama bagi mencapai matlamat ini adalah satu set soal selidik, temubual dan pemerhatian ikut serta ataupun pengamatan pengkaji sendiri. Pengkaji telah menjalankan soal selidik dengan mengagihkannya kepada para responden terpilih yang mewakili golongan ilmuwan Islam yang terdiri daripada pegawai-pegawai agama di Jabatan Islam, Yayasan Islam Negeri Terengganu, pegawai-pegawai di jabatan Mufti, guru-guru agama di sekolah-sekolah terpilih, pegawai Hal Ehwal Islam masjid-masjid, pensyarah- pensyarah universiti terpilih, Institut al- Quran Terengganu, Institut Perguruan terpilih dan di madrasah-madrasah ataupun pondok-pondok terpilih di Terengganu. Pemilihan responden adalah terbuka kepada mereka yang terlibat secara langsung dalam menyampaikan ilmu dan pengajaran dalam pelbagai bidang disiplin ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an kepada golongan sasaran seperti masyarakat awam, para pelajar dan mahasiswa-mahasiswi. Ia juga melibatkan golongan ilmuwan Islam yang terlibat di peringkat masjid, institusi pentadbiran dan pengajian tanpa menghadkan bidang dan pengkhususan tertentu. Mereka yang terpilih sebagai responden akan diberikan satu set soal selidik. Melalui analisis soal selidik ini secara tidak langsung bidang dan jurusan responden dapat dikenalpasti. Kepentingan analisis soal selidik ini juga mengambil kira sejauh mana suasana dan realiti ilmuwan Islam yang berada dalam pengajian Islam secara umumnya menguasai ilmu *Qiraat* berdasarkan bidang dan pengkhususan. Hasil daripada penilaian aspek ini juga, pengkaji dapat melihat jurang perbezaan antara mereka tentang perkara berbangkit, menilai input yang diperolehi dan cuba mencari satu pendekatan memantapkan pengetahuan dan kefahaman mereka tentang peri penting *Qiraat* ketika berinteraksi dengan al-Qur'an.

5.2 TATACARA KAJIAN LAPANGAN

Kajian lapangan ini melibatkan beberapa proses tertentu bagi memastikan kesahan data yang dipungut beberapa langkah telah dikenalpasti iaitu:

- 1) Penentuan populasi kajian. Ia merujuk kepada bilangan keseluruhan responden yang terdapat dalam sesuatu lokasi yang dikaji. Maklumat tentang populasi ini penting kerana ia menentukan bilangan sampel yang perlu diambil bagi mewakili sesuatu populasi yang dikaji. Populasi kajian ini terdiri daripada para ilmuwan Islam di Terengganu yang bertugas di beberapa institusi terpilih yang telah dinyatakan oleh pengkaji dalam skop kajian.
- 2) Teknik persampelan dan penetapan saiz setelah populasi kajian dikenal pasti. Berdasarkan Jadual Penentuan saiz Sampel Krejcie dan Morgan (1970) bilangan sampel yang sesuai untuk kajian ini ialah seramai 210 orang.⁵⁸⁶ Namun begitu saiz sampel kajian telah ditingkat kepada 230 orang bagi tujuan meningkatkan tahap ketepatan dapatan kajian.
- 3) Instrumen kajian. Kajian ini melibatkan instrumen soal selidik bagi mendapat maklumat tahap pengetahuan dan pendedahan ilmuwan Islam di Institusi terpilih, Terengganu. Instrumen kajian ini terdiri daripada enam bahagian iaitu berkaitan latar belakang ilmuwan Islam, pengetahuan, pendedahan dan faktor kekeliruan dan kesamaran serta solusi berkaitan dalam permasalahan berbangkit.
- 4) Kajian rintis. Sebelum instrumen kajian ini diedarkan kepada responden sebenar, kajian rintis telah dilakukan bagi mengukur kesahan dan kebolehpercayaan item yang terkandung di dalamnya. Maklum balas dari kajian rintis ini akan digunakan bagi memurnikan item-item soal selidik dan memberi ruang kepada responden

⁵⁸⁶ . Chua Yan Piaw *Kaedah Penyelidikan*, (Kuala Lumpur: Mc Graw Hill, 2011), 1: 211.

mengemukakan komen dan cadangan penambahbaikan soal selidik yang telah dibina supaya tidak timbul kekeliruan dan salah tafsir responden kepada soal selidik yang diedar. Kajian rintis ini dilakukan kepada ilmuwan Islam yang memiliki ciri-ciri yang sama dengan responden sebenar. Seramai 68 orang responden kajian rintis telah dipilih bagi tujuan ini.

- 5) Proses kesahan instrumen soal selidik. Bagi memastikan soal selidik ini mampu, sah dan berupaya mengukur setiap pemboleh ubah, maka ianya telah dirujuk kepada beberapa orang individu yang berkecuali sebelum kajian rintis dijalankan. Mereka diminta untuk menyemak serta memberi pandangan dan cadangan tentang format, kandungan instrumen dan bahasa. Secara keseluruhannya mereka memperakui bahawa item-item yang terdapat di dalam soal selidik ini mampu mengukur aspek kandungan yang hendak dikaji ini.

Individu-individu yang berautoriti telah dirujuk oleh pengkaji dalam penyediaan soal selidik ini antaranya ialah Profesor Dr. Zulkifli bin Manaf, Mantan Profesor Bahagian Metodologi Kajian, UniSZA, Prof. Madya Syed Hadratul Lutfi bin Syed Omar, Pensyarah Kanan Jabatan Usuluddin merangkap Ketua Pusat Pengajian al-Qur'an & al-Sunnah, Dr. Saadi bin Mohamad, Pensyarah di Institut Perguruan Dato' Razali merangkap Ketua Penyelaras Penyelidikan di Institut Perguruan Dato' Razali, Batu Rakit dan Ustaz Muhad bin Bidin, Pensyarah di Institut al-Qur'an Terengganu merangkap Timbalan Pengarah Bahagian Akademik IQT.

- 6) Kebolehpercayaan instrumen. Ianya merujuk kepada kestabilan dan ketekalan soal selidik dalam mengukur sesuatu konsep yang sama kepada populasi, sampel atau responden yang sama. Ia menggambarkan konsistensi responden dalam memberikan jawapan. Dalam hal ini pengkaji merujuk kepada item-item daripada kajian lepas yang mana ia telah sah kebolehpercayaan dan kemudiannya diubah mengikut

kesesuaian tajuk kajian. Pengkaji juga telah menambah soalan-soalan yang difikirkan perlu dan sesuai bagi kajian ini. Ujian yang paling popular dan sering digunakan untuk mengukur kestabilan dan konsistensi ini ialah Alfa Cronbach. Nilai Alfa Cronbach bagi kesemua instrumen ini ialah 0.923 merupakan satu nilai yang cukup relevan dan mempunyai nilai psikomatrik yang tinggi. Selepas semua proses di atas selesai barulah pengkaji mengedarkan set soal selidik ke lapangan yang sebenar untuk dijawab oleh responden.

5.2.1 Prosedur Edaran Soal Selidik

Sebelum soal selidik yang sebenar diagihkan kepada pihak responden, pengkaji terlebih dahulu memohon kebenaran secara rasmi daripada pihak-pihak terbabit mengikut susunan seperti berikut:

1. Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) menerusi unit bahagian perancangan dan penyelidikan dasar pendidikan.
2. Jabatan Pendidikan Negeri Terengganu.
3. Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu dan Yayasan Islam Terengganu menerusi dua bahagian iaitu bahagian dakwah dan pendidikan.
4. Jabatan Mufti Negeri Terengganu.
5. IPT, IPG, sekolah-sekolah agama dan pondok-pondok yang terpilih.
6. Individu-individu yang terlibat.

Semua soal selidik akan dihantar sendiri oleh pengkaji ke institusi-institusi, jabatan-jabatan, IPT-IPT dan sekolah-sekolah terlibat dan diserahkan kepada pegawai tertentu di tempat-tempat tersebut untuk diagih-agihkan kepada pihak responden. Soal selidik yang telah selesai dijawab akan diperolehi semula dalam tempoh satu hingga tiga bulan bergantung kepada temujanji yang dibuat dengan pegawai yang berkenaan kepada

pengkaji. Sebelum soal selidik diisi oleh pihak responden, pengkaji terlebih dahulu menerangkan tujuan soal selidik ini dijalankan di samping menjelaskan bahawa indentiti mereka tidak akan didedahkan dan meminta mereka untuk mengisi borang soal selidik ini dengan penuh ikhlas dan jujur bagi menjamin ketepatan data yang diperolehi.

5.2.2 Tempat Dan Sampel Kajian

Dalam soal selidik ini, pengkaji telah menggunakan kaedah persampelan kelompok memandangkan populasi subjek kajian terdiri daripada pegawai-pegawai dan ilmuwan-ilmuwan Islam yang bernaung di bawah beberapa organisasi. Pengkaji menganggarkan sekitar 475 ilmuwan Islam terlibat dalam sektor pengajaran dan penyampaian ilmu kepada golongan sasaran khususnya kalangan siswa-siswi. Mereka terdiri daripada pegawai-pegawai di Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu, pegawai-pegawai di Jabatan Mufti Terengganu, pensyarah-pensyarah di IPT Terengganu dan IPG, guru-guru di sekolah menengah agama Terengganu Negeri dan Persekutuan serta guru-guru agama pelawat, mubaligh dan pendakwah yang mengajar di masjid-masjid di Terengganu yang bernaung di bawah pentadbiran Jheat, guru-guru di sebuah pondok pengajian di Kuala Ibai Terengganu dan orang perseorangan. Kajian soal selidik ini telah dijalankan sepanjang tempoh 5 bulan bermula 14 hb September 2014 hingga 13 hb Mac 2015.

Berikut adalah senarai jabatan IPT, sekolah-sekolah dan pondok terlibat dengan pengambilan sampel:

1. Jabatan: Jabatan Hal Ehwal Agama Terengganu, Yayasan Islam Terengganu dan Jabatan Mufti Terengganu.
2. IPT: Unisza dan UMT di Terengganu.

3. Institut: Institut Perguruan Dato Razali, Institut Perguruan Sultan Mizan, INSPI dan IQT.
4. Masjid-masjid terpilih di Terengganu.
5. Sekolah Menengah Kebangsaan Agama yang terpilih di Terengganu.
6. Pondok-pondok terpilih di Terengganu.

5.3 ANALISIS SOAL SELIDIK

Data yang diperolehi daripada soal selidik ni akan dianalisis melalui perisian SPSS 12.0 for Windows. Kaedah statistik deskriptif digunakan bagi mendapatkan statistik mudah (simple statistic) dalam bentuk peratusan dan kekerapan. Statistik deskriptif ialah satu teknik untuk memperihalkan keadaan data yang terdapat pada sampel kajian. Teknik ini digunakan bertujuan untuk menghuraikan dapatan kajian, hasil daripada soal selidik yang dijelaskan dalam bentuk jadual dengan huraian melalui bentuk kekerapan dan peratusan pandangan atau maklum balas responden tentang satu-satu item yang berkenaan tanpa memerlukan analisis secara kolerasi atau seumpamanya.

5.3.1 Analisis Data Demografi Responden

Kajian yang dilakukan bertujuan untuk melihat pengetahuan dan pendedahan responden terhadap perbezaan *Qiraat Mutawatir* dan kaitannya pada hukum-hukum fiqh. Justeru, ia merupakan satu kajian tinjauan lapangan yang mempersembahkan data dalam bentuk peratusan statistik deskriptif. Bagi mendapatkan data-data lapangan berkenaan, kaedah yang digunakan dalam kajian ini adalah dengan mengedarkan satu set borang soal selidik kepada para responden di lokasi yang telah ditentukan. Ini kerana dalam menghuraikan persoalan dan mencapai objektif kajian secara lebih terperinci dan

menyeluruh, aspek demografi responden adalah amat penting untuk diketengahkan dan diperjelaskan.

Bab ini menerangkan mengenai data soal selidik demografi yang diperolehi oleh pengkaji hasil dari borang soal selidik yang berjaya dikumpulkan. Aspek yang akan dibincangkan di dalam bab ini termasuklah latarbelakang demografi responden, pengetahuan ilmu *Qiraat*, pendedahan ilmu *Qiraat* dalam kalangan ilmuwan Islam dan faktor kekeliruan terhadap ilmu *Qiraat*. Analisis yang digunakan melibatkan statistik deskriptif iaitu kekerapan (frekuensi), peratusan, dan min bagi menjelaskan profil responden mengenai tahap pengetahuan dan pendedahan ilmu *Qiraat* dalam kalangan ilmuwan Islam.

Profil sampel demografi yang diperolehi dalam kajian ini merujuk kepada jantina, umur, pengkhususan pengajian, institusi pengajian, peringkat pengajian tertinggi, pekerjaan dan tempoh perkhidmatan. Responden kajian dipilih daripada populasi ilmuwan Islam yang berkhidmat dalam pelbagai institusi pengajian terpilih yang terdapat di negeri Terengganu. Golongan ini dipilih dalam kajian ini kerana mengambil kira bahawa mereka merupakan kelompok yang memainkan peranan penting dalam menyebarkan sesuatu disiplin ilmu Islam khususnya ilmu *Qiraat* kepada golongan sasar.

5.3.1.1 Jantina

Dalam kajian ini seramai 230 orang responden yang telah memberi maklumbalas terhadap soal selidik yang diedarkan. Daripada jumlah tersebut 163 orang responden (70.9%) adalah lelaki, manakala selebihnya iaitu 67 orang responden (29.1%) adalah perempuan. Taburan responden lelaki dan perempuan dinyatakan dalam jadual di bawah:

Jadual 5.1: Jantina

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
Lelaki	163	70.9	70.9
Perempuan	67	29.1	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.3.1.2 Umur

Responden bagi kajian ini terdiri dari pelbagai kategori umur. Seramai 22 orang responden (9.6%) berumur antara 20 – 25 tahun, 60 orang responden (26.1%) berumur antara 26 – 30 tahun, 42 orang responden (18.3%) berumur antara 31 – 35 tahun, 34 orang responden (14.8%) berumur antara 36 – 40 tahun, 65 orang responden (28.3%) berumur antara 41 – 50 tahun, dan 7 orang responden (3%) berumur antara 51 – 60 tahun. Taburan responden berdasarkan kategori umur dipaparkan dalam jadual berikut :

Jadual 5.2 : Kategori Umur

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
20-25	22	9.6	9.6
26-30	60	26.1	35.7
31-35	42	18.3	53.9
36-40	34	14.8	68.7
41-50	65	28.3	97.0
51-60	7	3.0	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.3.1.3 Pengkhususan Pengajian

Responden yang dipilih terdiri daripada pelbagai bidang pengkhususan. Daripada kesemua bidang tersebut didapati bahawa responden daripada kuliah Syariah menunjukkan jumlah yang paling ramai iaitu 70 orang responden (30.4%) dan diikuti

46 orang responden (20%) memiliki pengkhususan dalam bidang al-Qur'an dan *Qiraat* manakala terdapat 43 orang responden (18.7%) dalam bidang pengajian Islam. Hal ini membuktikan bahawa ketiga-tiga jurusan ini menjadi dominan dalam kalangan ilmuwan Islam berbanding yang lain. Hasil analisis juga menunjukkan bahawa terdapat juga 21 orang responden (9.1%) dalam bidang Usuluddin, 18 orang responden (7.8%) dalam bidang al-Qur'an dan al-Sunnah, 16 orang responden (7%) dalam bidang bahasa Arab. Bagi bidang tamadun Islam respondennya amat sedikit iaitu hanya 2 orang (0.9%) sahaja. Manakala daripada bidang-bidang lain seperti dakwah, pendidikan Islam, muamalat, psikologi dan lain-lain adalah seramai 14 orang responden (6.1%). Taburan pengkhususan pengajian responden dinyatakan seperti dalam jadual di bawah:

Jadual 5.3 : Pengkhususan Pengajian

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
Al-Qur'an dan <i>Qiraat</i>	46	20.0	20.0
Syariah	70	30.4	50.4
Al-Quraan dan Al- Sunnah	18	7.8	58.3
Bahasa Arab	16	7.0	65.2
Usuluddin	21	9.1	74.3
Tamadun Islam	2	.9	75.2
Pengajian Islam	43	18.7	93.9
Lain-lain	14	6.1	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.3.1.4 Institusi Pengajian

Hasil maklumbalas yang diberikan menunjukkan tempat pengajian responden adalah seperti berikut, 87 orang responden (37.8%) menyatakan mereka mendapat pendidikan di universiti dalam negara, 96 orang responden (41.7%) mendapat pendidikan di

universiti luar negara, 27 orang responden (11.7%) mendapat pendidikan di institut, kolej dan sekolah agama, 16 orang responden (7%) mendapat pendidikan di pondok, madrasah dan maahad, dan 4 orang responden (1.7%) mendapat pendidikan di lain-lain institusi seperti sekolah menengah dan lain-lain. Taburan tempat pengajian responden dinyatakan dalam jadual di bawah:

Jadual 5.4: Tempat Pengajian

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
Universiti dalam negara	87	37.8	37.8
Universiti luar negara	96	41.7	79.6
Institut/Kolej/Sekolah Agama	27	11.7	91.3
Pondok/Madrasah/Maahad	16	7.0	98.3
Lain-lain	4	1.7	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.3.1.5 Tahap Pengajian Tertinggi

Berhubung dengan maklumbalas tahap pengajian, 17 orang responden (7.4%) mendapat pengajian hingga ke peringkat PhD, 43 orang responden (18.7%) mendapat pengajian hingga ke peringkat Master (MA), 125 orang responden (54.3%) mendapat pengajian hingga ke peringkat sarjana muda, 23 orang responden (10%) mendapat pengajian hingga ke peringkat diploma, 21 orang responden (9.1%) mendapat pengajian hingga ke peringkat persijilan, dan seorang responden (0.4%) menyatakan mendapat pengajian di peringkat lain. Taburan status pendidikan responden dinyatakan dalam jadual di bawah :

Jadual 5.5: Tahap Pendidikan

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
PhD	17	7.4	7.4
MA	43	18.7	26.1

BA	125	54.3	80.4
Diploma	23	10.0	90.4
Sijil	21	9.1	99.6
Lain-lain	1	.4	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.3.1.6 Bidang Pekerjaan

Bagi sektor pekerjaan responden pula, seramai 41 orang responden (17.8%) merupakan pensyarah di universiti awam atau IPT, 36 orang responden (15.7%) adalah pensyarah di Institut al-Qur'an (IQ) negeri Terengganu dan Institut Pengajian Islam (INSPI) Kemaman, 88 orang responden (38.3%) merupakan guru-guru agama di sekolah, pondok dan madrasah, 28 orang responden (12.2%) adalah pegawai Jabatan Agama dan jabatan Mufti, seterusnya 26 orang responden (11.3%) adalah pegawai Hal Ehwal Islam di masjid dan 11 orang responden (4.8%) adalah dari lain-lain sektor pekerjaan seperti guru, bilal dan staf praktikal. Taburan sektor pekerjaan responden dinyatakan dalam jadual di bawah:

Jadual 5.6: Sektor Pekerjaan

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
Pensyarah IPT	41	17.8	17.8
Pensyarah IQ/INSPI	36	15.7	33.5
Guru Agama Sekolah/Pondok/Madrasah	88	38.3	71.7
Pegawai Jab. Agama/Mufti	28	12.2	83.9
Pegawai Hal Ehwal Islam Masjid	26	11.3	95.2
lain-lain	11	4.8	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.3.1.7 Tempoh Perkhidmatan

Dari segi tempoh perkhidmatan responden pula, 84 orang responden (36.5%) menyatakan mereka telah berkhidmat antara 1 – 5 tahun, 63 orang responden (27.4%) telah berkhidmat antara 6 – 10 tahun, 27 orang responden (11.7%) telah berkhidmat antara 11 – 15 tahun, 27 orang responden (11.7%) telah berkhidmat antara 16 – 20 tahun, 22 orang responden (9.6%) telah berkhidmat melebihi 21 tahun, dan 7 orang responden (3%) mempunyai tempoh perkhidmatan kurang setahun (3 orang) dan melebihi 25 tahun (4 orang). Taburan tempoh perkhidmatan responden ini dinyatakan dalam jadual di bawah:

Jadual 5.7: Tempoh Perkhidmatan

	Kekerapan	Peratus	Jumlah peratus
1-5 Tahun	84	36.5	36.5
6-10 Tahun	63	27.4	63.9
11-15 Tahun	27	11.7	75.7
16-20 Tahun	27	11.7	87.4
21 tahun ke atas	22	9.6	97.0
lain-lain	7	3.0	100.0
Jumlah	230	100.0	

Sumber : Borang soal selidik

5.4 ANALISIS TAHAP PENGETAHUAN RESPONDEN DALAM ILMU *QIRAAT*

Tahap pengetahuan responden dalam ilmu *Qiraat* dinilai melalui lima indikator utama iaitu a) pengetahuan tentang Epistemologi *Qiraat* (terdapat 8 item bagi aspek yang dinilai), b) pengetahuan tentang khilaf *Qiraat* (terdapat 7 item bagi aspek dinilai), c) pengetahuan tentang peranan *Qiraat* (terdapat 4 item bagi aspek yang dinilai), d) pengetahuan tentang perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh (terdapat 5 item bagi aspek

dinilai) dan v) pengetahuan tentang pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh (terdapat 6 item bagi aspek yang dinilai).

Untuk menjelaskan lagi huraian analisis taburan data kajian ini, jadual interpretasi skor min yang digunakan oleh Nazri Muslim et. al. (2011)⁵⁸⁷ dalam menghuraikan tahap pengetahuan, kefahaman dan penerimaan pelajar terhadap peruntukan orang Melayu dalam perlembagaan dijadikan panduan untuk memberi gambaran tentang tahap pengetahuan kalangan ilmuwan Islam berkaitan ilmu *Qiraat*. Jadual interpretasi skor min tersebut seperti jadual 4.8 berikut:

Jadual 5.8: Interpretasi skor min pengetahuan tentang pengetahuan kalangan ilmuwan Islam Mengenai *Qiraat*

Skor Min	Interpretasi
3.70 – 5.00	Tinggi (Pengetahuan Tinggi)
2.50 – 3.69	Sederhana (Pengetahuan Sederhana)
1.00 – 2.49	Rendah (Pengetahuan Rendah)

Sumber: Nazri Muslim et. al, *Tahap Penerimaan Pelajar Terhadap Peruntukan Orang Melayu dalam Perlembagaan dari Perspektif Hubungan Etnik di Malaysia*, dalam jurnal Kemanusiaan UTM bil.18- Dis 2011

Bagi mengukur tahap pengetahuan responden terhadap berkaitan pengetahuan mengenai *Qiraat*, sebanyak 30 item telah dikemukakan bagi menilai pengetahuan mereka. Jadual 4.8 di bawah menunjukkan senarai kesemua item bagi kesemua indikator-indikator yang berkaitan *Qiraat* iaitu pengetahuan tentang Epistemologi *Qiraat*, pengetahuan tentang khilaf *Qiraat*, pengetahuan tentang peranan *Qiraat*, pengetahuan tentang perkaitan

⁵⁸⁷. Nazri Muslim et. al, *Tahap Penerimaan Pelajar Terhadap Peruntukan Orang Melayu dalam Perlembagaan dari PERSpektif Hubungan Etnik di Malaysia*, dalam jurnal Kemanusiaan UTM bil.18- Dis 2011 diambil dari, http://www.fppsm.utm.my/download/cat_view/13-jurnal-kemanusiaan/131-bil-18-dis-2011. Html, muat turun: 1 Ogos 2015

Qiraat pada hukum fiqh dan pengetahuan tentang pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh. Skor min menunjukkan darjah tahap pengetahuan keseluruhan responden secara purata bagi setiap kenyataan yang dikemukakan. Sebagaimana yang dinyatakan dalam instrumen kajian sebelum ini, julat skor min adalah antara 1 hingga 5. Semakin tinggi nilai skor min bagi setiap item maka semakin tinggilah tingkatan pengetahuan responden secara purata terhadap kenyataan berkenaan. Sisihan piawai pula merupakan petunjuk utama dalam penyelidikan bagi menyatakan keserakan skor-skor dalam sesuatu taburan.⁵⁸⁸

Jadual 5.9 Jadual Taburan Skor Min Dan Sisihan Piawai Bagi Lima Indikator

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
a) Pengetahuan Epistemologi Berkaitan <i>Qiraat</i>	ii.a.1	4.08	0.844
	ii.a.2	3.42	0.953
	ii.a.3	3.46	0.951
	ii.a.4	3.36	1.038
	ii.a.5	3.78	0.854
	ii.a.6	3.26	0.964
	ii.a.7	4.02	1.010
	ii.a.8	3.39	1.083
b) Pengetahuan Aspek Khilaf <i>Qiraat</i>	ii.b.1	3.65	1.078
	ii.b.2	3.31	1.117
	ii.b.3	3.22	1.023
	ii.b.4	3.26	1.067
	ii.b.5	3.61	1.028
	ii.b.6	3.70	1.064
	ii.b.7	3.72	1.069

⁵⁸⁸. Chua Yan Piew, *Asas Statistik Penyelidikan*, (Kuala Lumpur, Mc Graw Hill, 2006), h. 9.

c) Pengetahuan Aspek Peranan <i>Qiraat</i>	ii.c.1	3.98	0.936
	ii.c.2	3.95	0.938
	ii.c.3	3.93	0.960
	ii.c.4	3.70	0.997
d) Pengetahuan Aspek Perkaitan <i>Qiraat</i> Pada Fiqh	ii.d.1	3.49	1.052
	ii.d.2	3.37	1.051
	ii.d.3	3.76	0.961
	ii.d.4	3.58	1.057
	ii.d.5	3.67	1.057
e) Pengetahuan Aspek Pertalian <i>Qiraat</i> Bacaan Fuqaha Pada Hukum Fiqh	ii.e.1	3.23	1.039
	ii.e.2	3.13	1.111
	ii.e.3	3.25	1.100
	ii.e.4	3.39	0.941
	ii.e.5	3.28	1.012
	ii.e.6	3.65	1.036

Daripada jadual berkenaan juga, didapati kesemua item mencatatkan skor min yang lebih besar daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0 di mana sebanyak 30 soalan telah diajukan dalam bahagian ini. Ternyata 20 soalan mencapai skor min pada 3.13-3.67. Ianya menggambarkan secara puratanya, responden mempunyai pengetahuan yang sederhana terhadap soalan yang dikemukakan. Manakala 10 soalan yang lain pula mencapai skor min sebanyak 3.70-4.08. Data ini pula secara tidak langsung menggambarkan secara purata, pengetahuan responden berada pada tahap yang tinggi pada soalan-soalan berkenaan.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dikemukakan dan dianalisis sebagaimana di bawah mengikut indikator-indikator yang telah disenaraikan di dalam jadual 5.9 sebelum ini:

5.4.1 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Epistemologi *Qiraat*

Bagi melihat pengetahuan responden terhadap Epistemologi *Qiraat*, sebanyak lapan item telah dikemukakan dan taburan skor min bagi item-item berkenaan dapat dilihat dalam jadual di bawah:

Jadual 5.10: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Epistemologi *Qiraat*

Indikator	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
a) Epistemologi <i>Qiraat</i>	ii.a.1	4.08	0.845
	ii.a.2	3.42	0.953
	ii.a.3	3.46	0.951
	ii.a.4	3.36	1.038
	ii.a.5	3.78	0.854
	ii.a.6	3.26	0.964
	ii.a.7	4.02	1.010
	ii.a.8	3.39	1.083

Sumber: Borang Soal Selidik

Daripada jadual 5.10 di atas, pada bahagian (a) didapati kesemua item mencatat skor min melepasi daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Ini menggambarkan secara umumnya, pengetahuan responden dalam epistemologi berkaitan *Qiraat* berada pada tahap sederhana. Jelas menunjukkan secara keseluruhannya, responden mempunyai pengetahuan dalam aspek berkenaan. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (iii.a.1) yang menyatakan bahawa saya mengetahui pengertian al-Qur'an dengan baik. Ia mencatatkan skor min paling tinggi iaitu 4.08 dengan sisihan piawai yang paling rendah (0.894) di mana ia menunjukkan

keserakan skor-skor begitu kecil daripada skor min berkenaan. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.a.6) yang menyatakan saya mengetahui sejarah perkembangan *Qiraat* dengan baik. Skor min pada item ini ialah 3.26 dengan sisihan piawai 0.964. Secara puratanya, sebahagian besar soalan yang berkaitan Epistemologi, skor min pengetahuan responden dalam aspek berkenaan dilihat berada pada tahap yang sederhana manakala terdapat tiga item pula berada pada tahap yang tinggi.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (a) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.11: Jadual Peratusan Dan Kekerapan Tahap Pengetahuan Epistemologi Berkaitan *Qiraat*

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP	Tahap ⁵⁸⁹
Pengertian al-Qur'an. (ii.a.1)	3 (1.3%)	6 (2.6%)	37 (16.1%)	107 (46.5%)	77 (33.5%)	4.08	0.845	PT
Pengertian Sab'at al-Ahruf. (ii.a.2)	6 (2.6%)	28 (12.2%)	89 (38.7%)	77 (33.5%)	30 (13.0%)	3.42	0.953	PS
Pengertian <i>Qiraat</i> . (ii.a.3)	6 (2.6%)	27 (11.7%)	80 (34.8%)	87 (37.8%)	30 (13.0%)	3.46	0.951	PS
Perbezaan maksud antara al-Qur'an, Sab'at al-Ahruf dan <i>Qiraat</i> . (ii.a.4)	11 (4.8%)	34 (14.8%)	76 (33%)	79 (34.3%)	30 (13.0%)	3.36	1.038	PS
Perkembangan al-Qur'an. (ii.a.5)	1 (0.4%)	15 (6.5%)	63 (27.4%)	63 (27.4%)	46 (20.0%)	3.78	0.854	PT
Perkembangan <i>Qiraat</i> dengan baik. (ii.a.6)	5 (2.2%)	48 (20.9%)	79 (34.3%)	77 (33.5%)	21 (9.1%)	3.26	0.964	PS
<i>Qiraat</i> bukan satu bidang ilmu baru. (ii.a.7)	7 (3.0)	11 (4.8%)	39 (17%)	85 (37%)	88 (38.3%)	4.02	1.010	PT
Penerimaan <i>Qiraat</i> sebagai al-Qur'an berdasarkan tiga rukun. (ii.a.8)	9 (3.9%)	42 (18.3%)	67 (29.1%)	74 (32.2%)	38 (16.5%)	3.39	1.083	PS

Sumber: Soal Selidik

⁵⁸⁹. Keterangan Jadual : Interpretasi Tahap Min : PT = Pengetahuan Tinggi, PS = Pengetahuan Sederhana, PR = Pengetahuan Rendah

Berdasarkan jadual 5.11, bagi soalan mengenai pengertian al-Qur'an (item ii.a.1), soalan mengenai pengertian *Sab'at al-Ahruf* (item ii.a.2), soalan pengertian *Qiraat* (ii.a.3) dan soalan mengenai perbezaan maksud antara ketiga-tiga elemen ini (item ii.a.4), data yang diperolehi daripada responden menunjukkan sebilangan besar responden atau 46.5% - 80% memberi respons bersetuju dan sangat bersetuju, ini menunjukkan ramai responden mempunyai pengetahuan yang tinggi dan sederhana dalam hal berkenaan.

Walau bagaimanapun secara umumnya, skor min dan sisihan piawai yang diperolehi item ii.a.1 (min = 4.08, s.p = 0.845) menunjukkan pengetahuan mereka berada pada tahap yang tinggi manakala bagi item ii.a.2 (min = 3.42, s.p = 0.953), ii.a.3 (min = 3.46, s.p = 0.951) dan item ii.a.4 (min = 3.36, s.p = 1.038) pula juga menunjukkan pengetahuan mereka dalam perkara berkenaan berada pada tahap yang sederhana. Bagi item ii.a.5 dan ii.a.6 berkaitan perkembangan ilmu al-Qur'an dan al-*Qiraat* pula, data yang diperolehi menunjukkan hampir separuh atau (42.6% -47.4%) memberi respons bersetuju bahawa mereka mengetahui tentang perkembangan ilmu berkenaan.

Walau bagaimanapun secara umumnya, skor min dan sisihan piawai yang diperolehi bagi item ii.a.5 (min = 3.78, s.p = 0.854) menunjukkan berada pada tahap yang tinggi manakala bagi item ii.a.6 (min = 3.26, s.p = 0.964) pula berada pada tahap yang sederhana. Bagi item ii.a.7 iaitu kenyataan bahawa *Qiraat* bukan satu bidang ilmu baru, data menunjukkan bahawa lebih daripada separuh atau 75.3% (173 orang) responden memilih bersetuju dan sangat bersetuju terhadap pernyataan berkenaan di mana peratusan majoriti adalah 38.3% (88 orang). Skor min mencapai 4.02 dengan sisihan piawai 0.964 menggambarkan bahawa kebanyakan responden ketika ini memang mengetahui dan menyedari bahawa ilmu *Qiraat* bukan satu bidang ilmu yang baru. Ini

bersesuaian dengan perkembangan ilmu ini dewasa ini berbanding suatu ketika dulu ia kelihatan begitu asing kerana kurangnya pendedahan mengenainya.

Bagi item yang terakhir iaitu (item ii.a.8), soalan mengenai cara penerimaan *Qiraat* menunjukkan hampir separuh atau 48.7% responden mengetahui mengenainya namun begitu peratusan yang memberi jawapan sangat tidak bersetuju, tidak bersetuju dan agak setuju tidak boleh diambil ringan kerana sebanyak 51.3% menyaksikan jumlah begitu besar kalangan ilmuwan yang masih tidak mengetahui itu. Taburan responden bagi soalan ini menyaksikan seramai 9 orang responden (3.9%) menyatakan sangat tidak bersetuju, seramai 42 orang responden (18.3%) mengatakan tidak bersetuju, 67 orang (29.1%) mengatakan sangat tidak bersetuju. Manakala seramai 74 responden (32.2%) mengatakan bersetuju manakala hanya 38 responden (16.5%) sangat bersetuju atau sangat mengetahui mengenai penerimaan *Qiraat* berdasarkan tiga rukun. Skor min bagi item ini pula iaitu ($\text{Min} = 3.39$, $s.p = 1.083$).

Jelas menunjukkan secara umumnya pengetahuan kalangan ilmuwan Islam dalam perihal berkenaan berada pada tahap sederhana. Apa yang dapat disimpulkan di sini, antara kelapan-lapan item ini, terdapat lima item di mana catatan min berada pada peringkat sederhana iaitu aras 3.26-3.42 sahaja, pada hemat pengkaji berkemungkinan kesemua maklumat berkenaan dilihat inklusif bagi yang menceburi dan meminati bidang *Qiraat* sahaja manakala tiga item lain pula mencapai pada peringkat yang tinggi dan memuaskan memandangkan kesemua maklumat berkenaan merupakan informasi asas yang diketahui umum oleh kalangan ilmuwan Islam. Adalah menjadi satu kejanggalan sekiranya mereka yang tidak mengetahui tentang perkara berkenaan.

Kesimpulan *Compute Min* Berkaitan Epistemologi *Qiraat*

Compute min pengetahuan responden ialah purata jawapan yang diberikan oleh responden bagi semua item soalan tentang pengetahuan tentang Epistemologi *Qiraat*. Secara umumnya *compute min* responden untuk pengetahuan terhadap Epistemologi adalah 5 orang responden (2.17%) memperoleh min 1.38 – 2.25 iaitu pada tahap pengetahuan rendah (PR), 119 responden (51.7%) memperoleh min 2.38 – 3.65 iaitu berada pada tahap pengetahuan sederhana (PS) manakala 128 responden (44.3%) lagi memperoleh min sekitar 3.75 – 5.00 iaitu pada tahap pengetahuan tinggi (PT) dalam aspek berkenaan.

Berdasarkan keputusan yang dinyatakan di atas, secara umumnya majoriti pengetahuan kalangan ilmuwan Islam berada pada tahap sederhana namun agak berimbang memandangkan jumlah kalangan mereka yang berada pada tahap tinggi juga agak tinggi sebagaimana yang diterang sebelum ini. Ini memberi gambaran bahawa pengetahuan kalangan ilmuwan Islam agak berimbang berhubung epistemologi *Qiraat* namun tidak dinafikan di sana situasi masih berada agak membimbangkan kerana masih terdapat 3.9% yang menunjukkan keputusan mereka berada pada tahap yang rendah walaupun item yang ditanya itu adalah maklumat umum berkaitan *Qiraat*. Keadaan ini menggambarkan bahawa kalangan ilmuwan Islam ini seolah tidak pernah terdedah dengan maklumat asas berkaitan informasi berkenaan. Taburan purata skor min responden tentang peratusan umum bagi item-item yang terdapat Epistemologi *Qiraat* adalah seperti jadual 5.12 di bawah:

Jadual 5.12: Interpretasi *Compute Min* Pengetahuan Berkaitan Epistemologi *Qiraat*

Skor min	Interpretasi	N
Peratus		

1.00 – 2.33	Pengetahuan Rendah	5	3.4%
2.34 – 3.67	Pengetahuan Sederhana	119	51.7%
3.68 – 5.00	Pengetahuan Tinggi	102	44.3%

Sumber : Borang soal selidik

5.4.2 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Khilaf *Qiraat*

Bagi melihat pengetahuan responden terhadap khilaf *Qiraat*, sebanyak tujuh item telah dikemukakan bagi menilai pengetahuan responden tentang perkara berkaitan dan taburan skor min bagi item-item berkenaan dapat dilihat dalam jadual di bawah:

Jadual 5.13: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Khilaf *Qiraat*

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
b) Khilaf <i>Qiraat</i>	ii.b.1	3.65	1.078
	ii.b.2	3.31	1.117
	ii.b.3	3.22	1.023
	ii.b.4	3.26	1.067
	ii.b.5	3.61	1.028
	ii.b.6	3.71	1.064
	ii.b.7	3.72	1.069

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.13 di atas, pada bahagian (b) didapati kesemua item ini juga mencatatkan skor min yang melepasi daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Ini menggambarkan secara purata, pengetahuan responden dari aspek berkaitan *Qiraat* berada pada tahap sederhana. Jelas menunjukkan secara

keseluruhannya, responden mempunyai pengetahuan dalam aspek berkenaan tetapi dalam skor yang berbeza-beza. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (ii.b.7). Ia mencatatkan skor min setinggi 3.72 dengan sisihan piawai yang paling rendah (1.069) di mana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil daripada skor min berkenaan. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.b.6). Skor min pada item ini ialah 3.71 dengan sisihan piawai 1.064. Secara puratanya, sebahagian besar soalan yang berkaitan khilaf *Qiraat*, skor min pengetahuan responden dalam aspek berkenaan dilihat berada pada tahap yang sederhana manakala terdapat dua item pula berada pada tahap yang tinggi.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (a) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.14 : Jadual Peratusan Dan Kekerapan Tahap Pengetahuan Tentang Khilaf *Qiraat*

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP	Tahap ⁵⁹
Khilaf <i>Qiraat</i> pada ayat al-Qur'an fihiyyah.(ii.b.1)	10 (4.3%)	22 9.6%	61 (26.5%)	82 (35.7%)	55 (23.9%)	3.65	1.078	PS
Kalimah khilaf <i>Qiraat</i> dinamakan Farsh al-Huruf.(ii.b.2)	15 (6.5%)	37 (16.1%)	74 (32.2%)	68 (29.6%)	36 (15.7%)	3.31	1.117	PS
Khilaf <i>Qiraat</i> dari segi hukum tilawah adalah bersifat <i>tanawwu'</i> .(ii.b.3)	13 (5.7%)	39 (17.0%)	84 (36.5%)	72 (31.3%)	22 (9.6%)	3.22	1.023	PS
Khilaf <i>Qiraat</i> dari segi hukum tilawah adalah bersifat	13 (5.7%)	39 (17.0%)	82 (35.7%)	66 (28.7%)	30 (13.0%)	3.26	1.067	PS

⁵⁹⁰. Keterangan Jadual : Interpretasi Tahap Min : PT = Pengetahuan Tinggi, PS = Pengetahuan Sederhana, PR = Pengetahuan Rendah

<i>ikhtiyariyyah</i> .(ii.b .4)								
Khilaf <i>Qiraat</i> kadang memperluaskan makna dan kadang mencorakkan hukum fiqh.(ii.b.5)	7 (3.0%)	27 (11.7%)	59 (25.7%)	91 (39.6%)	46 (20.0%)	3.61	1.028	PS
Khilaf tersebut memberi kesan pada sebahagian hukum fiqh.(ii.b.6)	8 (3.5%)	22 (9.6%)	59 (25.7%)	81 (35.2)	60 (26.1%)	3.71	1.064	PT
Fuqaha merujuk khilaf <i>Qiraat</i> dalam menginstibatkan hukum fiqh.(ii.b.7)	6 (2.6%)	26 (11.3%)	57 (24.8%)	77 (33.5%)	64 (27.8%)	3.72	1.069	PT

Sumber: Soal Selidik

Berdasarkan jadual 5.14, bagi soalan mengenai pengetahuan tentang khilaf *Qiraat* yang terdapat dalam ayat al-Qur'an Fiqhiyyah (item ii.b.1) data menunjukkan majoriti responden memilih bersetuju dan sangat bersetuju berdasarkan jumlah peratusan melebihi separuh atau 59.6% (137 orang). Namun skor min yang diperolehi pula iaitu 3.65 dengan sisihan piawai 1.078. Ini menunjukkan majoriti mereka masih berada pada tahap sederhana dalam aspek berkenaan. Manakala bagi soalan mengenai khilaf berkenaan dinamakan sebagai *farsh al-Huruf* (item ii.b.2) pula, peratusan majoriti responden memilih agak bersetuju atau 32.2% (74 orang). Namun skor min pula berada pada nilai 3.31 dengan sisihan piawai mencapai 1.117. Peratusan majoriti memilih agak bersetuju dan skor min ini dilihat rendah berbanding item sebelumnya berkemungkinan kalangan responden agak keliru dengan istilah khusus bagi nama *farsh al-Huruf* walhal kedua-duanya adalah berkaitan antara satu sama lain. Namun berdasarkan data berkenaan, pengetahuan majoriti responden dalam aspek ini masih berada pada tahap sederhana.

Bagi aspek pengetahuan responden berkaitan jenis hukum bagi khilaf *Qiraat* iaitu bagi soalan, khilaf *Qiraat* dari segi hukum tilawah adalah bersifat *tanawwu'*.(ii.b.3) dan soalan, khilaf *Qiraat* dari segi hukum tilawah adalah bersifat *ikhtiyariyyah*.(ii.b .4),

peratusan majoriti berada bagi item ii.b.3 sekitar 35.7% (82 orang) manakala bagi item ii.b.4 pula mencapai 36.5% (84 orang) responden memilih agak bersetuju. Kalangan responden yang memilih sangat tidak bersetuju iaitu 5.7% (13 orang) dan tidak bersetuju pula 17% (39 orang) pada kedua-dua item berkenaan. Peratusan 31.3% (72 orang) bagi responden yang bersetuju dan 9.6% (22 orang) sangat bersetuju bagi item ii.b.3 dan bagi item ii.b.4 pula kalangan yang bersetuju peratusannya iaitu 28.7% (66 orang) dan sangat bersetuju iaitu 13% (30 orang). Secara umumnya, berdasarkan skor min bagi kedua-dua item ini iaitu 3.22 – 3.26 dengan sisihan piawai dari 1.023 hingga 1.067 yang memberi gambaran pengetahuan responden dalam hal berkaitan berada pada tahap yang sederhana.

Bagi soalan berkaitan fungsi khilaf *Qiraat* iaitu item ii.b.5 di mana ia kadang memperluaskan makna dan kadang mencorakkan hukum fiqh dan item ii.b.6 di mana ia memberi kesan pada sebahagian hukum fiqh secara umum, data yang diperolehi menunjukkan majoriti peratusan atau 35.2% - 39.6% responden memilih bersetuju dengan kenyataan berkenaan. Namun begitu secara umumnya, purata skor min bagi item ii.b.5 iaitu 3.62 dengan sisihan piawai 1.028 berada pada kedudukan sederhana manakala purata skor min bagi item ii.b.6 pula iaitu 3.71 dengan sisihan piawai 1.064 berada pada aras yang tinggi.

Manakala bagi soalan berkaitan bahawa kalangan fuqaha' merujuk khilaf *Qiraat* dalam menginstibatkan hukum fiqh, data menunjukkan peratusannya melangkaui separuh iaitu 61.2% (141 orang) responden yang memilih bersetuju dan sangat bersetuju mengenai pernyataan berkenaan. Kalangan yang memilih agak bersetuju pula sekadar 25.7% (59 orang) diikuti sebanyak 9.6% (22 orang) yang tidak bersetuju dan 3.5% (8 orang) memberi respons sangat tidak bersetuju. Secara umumnya sekiranya dilihat kepada purata skor min bagi item ini iaitu 3.72 dengan sisihan piawainya iaitu 1.069. Ini

jelas menunjukkan secara umumnya bahawa majoriti kalangan ilmuwan islam menyedari dan mengetahui bahawa fuqaha merujuk ilmu *Qiraat* dalam mengeluarkan hukum fiqh berada pada tahap yang tinggi. Pengkaji mengandaikan tahap pengetahuan responden pada pernyataan ini berada pada tahap yang tinggi berkemungkinan fakta ini merupakan pernyataan yang umum di mana rata-rata mengetahuinya. Namun sejauh mana pengetahuan berkenaan adakah secara mendalam ataupun sebaliknya hanya dapat diukur pada indikator selepas ini.

Kesimpulan *Compute Min* Berkaitan Khilaf *Qiraat*

Compute Min pengetahuan responden ialah purata jawapan yang diberikan oleh responden bagi semua item soalan tentang pengetahuan tentang khilaf *Qiraat*. Secara umumnya skor min responden untuk pengetahuan terhadap khilaf *Qiraat* ialah 26 orang responden yang mewakili (11.3%) memperoleh min 1.00 – 2.29 iaitu pada tahap pengetahuan rendah (PR), 92 responden yang mewakili (40.0%) memperoleh min 2.38 – 3.57 iaitu berada pada tahap pengetahuan sederhana (PS) manakala 112 responden yang mewakili (44.7%) lagi memperoleh min sekitar 3.71 – 5.00 iaitu pada tahap pengetahuan tinggi (PT) dalam aspek berkenaan.

Berdasarkan keputusan yang dinyatakan di atas, secara umumnya majoriti pengetahuan kalangan ilmuwan Islam berada pada tahap agak berimbang dalam aspek khilaf memandangkan majoriti kalangan mereka dilihat berada tahap pengetahuan tinggi berhubung khilaf *Qiraat* namun begitu tidak dinafikan di sana situasi ini masih berada amat membimbangkan kerana masih terdapat 11.3% menunjukkan keputusan mereka berada pada tahap yang rendah. Seolah menggambarkan bahawa kalangan ilmuwan Islam ini seolah tidak pernah terdedah dengan maklumat berkaitan informasi berkenaan. Manakala 40.0% pula berada pada tahap yang sederhana pula menggambarkan mereka

mengetahui mengenainya namun dalam keadaan kurang mendalami. Ini mungkin disebabkan faktor dominan seperti latar belakang responden yang bukan daripada bidang berkenaan. Namun permasalahan ini dapat diatasi sekiranya pihak berwajib memulakan langkah drastik merangka satu silibus menyeluruh berkaitan *Qiraat* untuk pendedahan kalangan pelajar-pelajar peringkat awal kemudian diteruskan kesinambungannya ke peringkat tertinggi dengan rangka yang komprehensif. Melalui salah satu cara ini, secara tidak langsung kita mampu untuk menghasilkan ilmuwan Islam yang mantap dalam ilmu al-Qur'an terutama *Qiraat* walaupun mereka dalam bidang yang lain. Taburan purata skor min responden tentang peratusan umum bagi item-item yang terdapat pada indikator pengetahuan tentang khilaf *Qiraat* dapat dirujuk sebagaimana jadual 4.15 di bawah.

Jadual 5.15: Interpretasi *Compute Min_Pengetahuan* Berkaitan Khilaf *Qiraat*

Skor min	Interpretasi	N	
Peratus			
1.00 – 2.33	Pengetahuan Rendah	26	11.3%
2.34 – 3.67	Pengetahuan Sederhana	92	40.0%
3.68 – 5.00	Pengetahuan Tinggi	112	44.7%

Sumber : Borang soal selidik

5.4.3 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Perkaitan *Qiraat*

Bagi melihat pengetahuan responden terhadap perkaitan *Qiraat*, sebanyak empat item telah dikemukakan bagi menilai pengetahuan responden tentang perkara berkaitan dan taburan skor min bagi item-item berkenaan dapat dilihat dalam jadual di bawah:

Jadual 5.15: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Perkaitan *Qiraat*

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
c) Peranan <i>Qiraat</i>	ii.c.1	3.98	0.936
	ii.c.2	3.95	0.938
	ii.c.3	3.93	0.960
	ii.c.4	3.70	0.997

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.15 di atas, pada bahagian (b) didapati kesemua item ini juga mencatatkan skor min yang melepasi daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0 malah melebihi paras tinggi iaitu 3.65. Ini menggambarkan secara purata, pengetahuan responden dari aspek berkaitan *Qiraat* berada pada tahap tinggi. Jelas menunjukkan secara keseluruhannya, responden mempunyai pengetahuan dalam aspek berkenaan tetapi dalam skor yang berbeza-beza. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (ii.c.1). Ia mencatatkan skor min setinggi 3.98 dengan sisihan piawai yang paling rendah (0.936) di mana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil berbanding skor min berkenaan. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.c.4). Skor min pada item ini ialah 3.70 dengan sisihan piawai iaitu 0.997. Secara puratanya, sebahagian besar soalan yang berkaitan peranan *Qiraat*, skor min pengetahuan responden dalam aspek berkenaan dilihat berada pada tahap yang tinggi.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item yang terdapat dalam bahagian (a) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.16: Tahap Pengetahuan Tentang Perkaitan *Qiraat*

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP	Tahap ⁵⁹¹
<i>Qiraat</i> mempunyai peranan penting dalam bahasa Arab.(ii.c.1)	2 0.9%	14 6.1%	48 20.9%	87 37.8%	79 34.3%	3.98	0.936	PT
<i>Qiraat</i> mempunyai peranan penting dalam tafsir al-Qur'an.(ii.c.2)	3 1.3%	12 5.2%	52 22.6%	88 38.3%	75 32.6%	3.95	0.938	PT
<i>Qiraat</i> mempunyai peranan penting dalam ilmu Fiqh.(ii.c.3)	4 1.7%	15 6.5%	44 19.1%	95 41.3%	72 31.3%	3.93	0.960	PT
Fuqaha menjadikan <i>Qiraat</i> sebagai rujukan utama pada sebahagian hukum fiqh.(ii.c.4)	6 2.6%	23 10%	53 23%	99 43%	49 21.3%	3.70	0.997	PT

Sumber: Soal Selidik

Berdasarkan jadual 5.16, bagi soalan mengenai pengetahuan tentang peranan *Qiraat* pada disiplin ilmu Islam yang lain iaitu (item ii.c.1), (item ii.c.2), (item ii.c.3) dan (item ii.c.4), data menunjukkan majoriti responden memilih bersetuju dan sangat bersetuju berdasarkan jumlah peratusan melebihi separuh ataupun di antara 64.3% - 72.6% bagi kesemua pernyataan atau item berkenaan.

Ini jelas disokong oleh data skor min yang diperolehi yang begitu tinggi bagi keempat-empat item berkenaan di mana bagi item ii.c.1, purata skor min berada pada kedudukan yang tinggi berbanding yang lain iaitu 3.98 dengan sisihan piawai 0.936, diikuti rapat item ii.c.2, purata skor min iaitu 3.95 dengan sisihan piawai 0.938 kemudian bagi item ii.c.3 pula purata skor min berada pada angka 3.93 dengan sisihan

⁵⁹¹. Keterangan Jadual : Interpretasi Tahap Min : PT = Pengetahuan Tinggi, PS = Pengetahuan Sederhana, PR = Pengetahuan Rendah

piawai iaitu 0.960. Manakala bagi item yang terakhir iaitu ii.c.4 pula, purata skor min iaitu 3.70 dengan sisihan piawai berada pada aras 0.997.

Kesemua purata skor min bagi kesemua item berkenaan jelas menunjukkan tahap pengetahuan berkaitan peranan *Qiraat* berada pada tahap yang tinggi. Ini menunjukkan satu perkembangan yang baik bagi ilmu *Qiraat*. Jelas ia dilihat *Qiraat* sudah mula mendapat perhatian dan minat kalangan ilmuwan Islam masakini. Namun tidak dinafikan di sana masih terdapat kalangan mereka yang tidak mengetahui mengenainya di mana data menunjukkan peratusan mereka sekitar 27.4% - 35.7%. Peratusan ini tidak boleh dipandang ringan memandangkan mereka adalah golongan yang dianggap sebagai intelektual islam sewajar perlu mengetahuinya.

Kesimpulan Analisa Skor Min Berkaitan Peranan *Qiraat*

Compute Min pengetahuan responden ialah purata jawapan yang diberikan oleh responden bagi semua item soalan mengenai pengetahuan tentang peranan *Qiraat* secara umumnya iaitu 14 orang responden (6.1%) memperolehi min 1.00 – 2.25 iaitu pada tahap pengetahuan rendah (PR), 59 responden (25.7%) memperolehi min 2.50 – 3.50 iaitu berada pada tahap pengetahuan sederhana (PS) manakala 157 responden (68.2%) lagi memperolehi min sekitar 3.75 – 5.00 iaitu pada tahap pengetahuan tinggi (PT) dalam aspek berkenaan.

Berdasarkan keputusan yang dinyatakan di atas, secara umumnya majoriti pengetahuan kalangan ilmuwan Islam berada pada tahap tinggi namun begitu peratusan responden yang mencatatkan tahap rendah dan sederhana iaitu 31.8% perlu diberi perhatian juga. Ini kerana dapatan menunjukkan bahawa masih terdapat lagi kalangan ilmuwan Islam seolah-olah tidak pernah terdedah dengan maklumat berkaitan peranan

Qiraat walau ia hanya menyentuh secara umum sahaja. Taburan purata skor min responden tentang peratusan umum bagi item-item yang terdapat peranan *Qiraat* adalah sebagaimana jadual 5.17 di bawah:

Jadual 5.17: Interpretasi Compute Min Pengetahuan Berkaitan Perkaitan *Qiraat*

Skor min	Interpretasi	N	
Peratus			
1.00 – 2.49	Pengetahuan Rendah	14	6.1%
2.50 – 3.69	Pengetahuan Sederhana	59	25.7%
3.70 – 5.00	Pengetahuan Tinggi	157	68.2%

Sumber : Borang soal selidik

5.4.4 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Kesan Perbezaan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh

Bagi melihat pengetahuan responden terhadap kesan *Qiraat* pada hukum fiqh, sebanyak lima item telah dikemukakan bagi menilai pengetahuan responden tentang perkara berkaitan dan taburan skor min bagi item-item berkenaan dapat dilihat dalam jadual di bawah:

Jadual 5.18: Jadual Skor Min Dan Sisihan Piawai Kesan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
d) Perkaitan <i>Qiraat</i> Pada Hukum Fiqh	ii.d.1	3.49	1.052
	ii.d.2	3.37	1.015
	ii.d.3	3.76	0.961
	ii.d.4	3.58	1.057

	ii.d.5	3.67	1.058
--	--------	------	-------

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.18 di atas, pada bahagian (d) didapati kesemua item ini mencatatkan skor min yang melepasi daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Walaupun majoriti item berkaitan pengetahuan responden dari aspek kesan *Qiraat* pada hukum fiqh berada pada tahap sederhana tetapi masih terdapat satu item menunjukkan ianya berada pada tahap yang tinggi.

Namun begitu secara keseluruhannya, data menjelaskan bahawa memang responden mempunyai pengetahuan dalam aspek berkenaan tetapi dalam skor yang berbeza-beza. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (ii.d.3). Ia mencatatkan skor min sebanyak 3.76 dengan sisihan piawai yang paling rendah (0.961) di mana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil berbanding skor min berkenaan. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.d.2). Skor min pada item ini ialah 3.37 dengan sisihan piawai 1.015. Secara puratanya, sebahagian besar item soalan tentang pengetahuan perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh iaitu iii.d.1, iii.d.2, iii.d.4 dan iii.d.5, skor min pengetahuan responden dalam aspek berkenaan dilihat berada pada tahap yang sederhana manakala terdapat satu item iaitu iii.d.3 pula berada pada tahap yang tinggi.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item yang terdapat dalam bahagian (a) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.19 : Tahap Pengetahuan Kesan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP	Tahap ⁵⁹²
Mengetahui terdapat perbezaan <i>Qiraat</i> membawa kepada peluasan makna sahaja seperti permasalahan Qiyamullail.(ii.d.1)	9 (3.9%)	30 (13%)	71 (30.9%)	79 (34.3%)	41 (17.8%)	3.49	1.052	PS
Mengetahui dan memahami terdapat perbezaan <i>Qiraat</i> yang membawa kepada dua hukum berbeza seperti permasalahan maqam Ibrahim.(ii.d.2)	10 (4.3%)	33 (14.3%)	75 (32.6%)	84 (36.5%)	28 (12.2%)	3.37	1.015	PS
Mengetahui dan memahami terdapat pendapat yang mengatakan ‘basuh’ dan ‘sapu’ pada kaki dalam bab wudu’ kerana berbezanya wajah <i>Qiraat</i> .(ii.d.3)	2 (0.9%)	23 (10%)	59 (25.7%)	90 (39.1%)	56 (24.3%)	3.76	0.961	PT
Mengetahui dan memahami dalam bab haid, terdapat perbezaan pendapat kalangan fuqaha’ kerana perbezaan <i>Qiraat</i> .(ii.d.4)	7 (3.0%)	28 (12.2%)	70 (30.4%)	74 (32.2%)	51 (22.2%)	3.58	1.057	PS
Mengetahui perbezaan <i>Qiraat</i> membawa maksud berlainan dalam permasalahan batal wudu’ apabila menyentuh perempuan yang bukan mahram.(ii.d.5)	7 (3.0%)	24 (10.4%)	63 (27.4%)	78 (33.9%)	58 (25.2%)	3.67	1.057	PS

Sumber: Soal Selidik

Berdasarkan jadual 5.19, kesemua item soalan pada bahagian ini pula adalah berkaitan contoh-contoh yang menunjukkan pengetahuan perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh iaitu soalan mengenai perbezaan *Qiraat* membawa kepada peluasan makna sahaja seperti

⁵⁹². Keterangan Jadual : Interpretasi Tahap Min : PT = Pengetahuan Tinggi, PS = Pengetahuan Sederhana, PR = Pengetahuan Rendah

permasalahan Qiyamullail mewakili (item ii.d.1), soalan mengenai perbezaan *Qiraat* yang membawa kepada dua hukum berbeza seperti permasalahan maqam Ibrahim (item ii.d.2), soalan bahawa terdapat pendapat yang mengatakan ‘basuh’ dan ‘sapu’ pada kaki dalam bab wudu’ kerana berbezanya wajah *Qiraat* mewakili (ii.d.3), soalan mengenai bab haid, terdapat perbezaan pendapat kalangan fuqaha’ kerana perbezaan *Qiraat* mewakili (item ii.d.4) dan soalan yang terakhir iaitu *Qiraat* membawa maksud berlainan dalam permasalahan batal wudu’ apabila menyentuh perempuan yang bukan mahram mewakili bagi item (item ii.d.5), data deskriptif yang diperolehi daripada responden menunjukkan sebilangan besar responden atau 48.7% - 63.4% memberi respons bersetuju dan sangat bersetuju bagi item ii.d.1, ii.d.2, ii.d.3, ii.d.4 dan ii.d.5. Walaupun peratusan majoriti ini menunjukkan sesuatu yang memberangsangkan namun perlu diambil perhatian bahawa terdapat peratusan bagi responden yang memilih agak bersetuju, tidak bersetuju dan sangat tidak bersetuju berada pada peratusan yang agak tinggi juga iaitu 36.6% - 51.3% juga perlu diambil perhatian.

Bagi item ii.d.3 iaitu kenyataan bahawa mereka mengetahui dan memahami terdapat pendapat yang mengatakan ‘basuh’ dan ‘sapu’ pada kaki dalam bab wudu’ kerana berbezanya wajah *Qiraat* mewakili, data menunjukkan bahawa lebih daripada separuh atau 63.4% (146 orang) responden memilih bersetuju dan sangat bersetuju terhadap pernyataan berkenaan di mana seramai 74 responden (32.2%) mengatakan bersetuju manakala hanya 38 responden (16.5%) sangat bersetuju atau sangat mengetahui mengenai permasalahan perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh ini.

Namun begitu, peratusan yang memberi jawapan sangat tidak bersetuju, tidak bersetuju dan agak setuju di sini tidak boleh dipandang ringan kerana sebanyak 36.6% menyaksikan peratusan yang agak tinggi juga bagi kalangan ilmuwan yang masih samar –samar pengetahuan mereka, sesetengah mereka tidak mengetahui dan tidak memahami

tentang perkara berkenaan. Taburan responden bagi pernyataan ini menyaksikan seramai 2 orang responden (0.9%) menyatakan sangat tidak bersetuju, seramai 23 orang responden (10%) mengatakan tidak bersetuju manakala seramai 59 orang (25.7%) mengatakan agak bersetuju. Namun begitu secara umumnya, skor min dan sisihan piawai yang diperolehi item ii.d.3 (min = 3.76, s.p = 0.961) menunjukkan pengetahuan mereka berada pada tahap yang tinggi.

Bagi item ii.d.1, ii.d.2, ii.d.4 dan ii.d.5 pula, data yang diperolehi menunjukkan peratusan majoriti pada kesemua item berkenaan berada sekitar (32.2% -36.5%) memberi respons bersetuju bahawa mereka mengetahui dan memahami tentang pernyataan-pernyataan berkenaan. Item ii.d.1 menyaksikan peratusan majoriti berada pada 34.3% (79 orang), ii.d.2 memperoleh 36.5% (84 orang), ii.d.4 pula 32.2% (74 orang) kemudian yang terakhir iaitu ii.d.5 (33.9%) memilih bersetuju atau mengetahui dan memahami akan pernyataan-pernyataan berkenaan. Peratusan ini walaupun mewakili majoriti namun ianya dilihat agak berimbang kerana kalangan responden yang memilih agak bersetuju juga lebih kurang peratusan dengannya. Lantaran itu, walaupun ianya bersifat majoriti namun sekiranya dilihat dari aspek purata skor min dan sisihan piawai yang diperolehi bagi item ii.a.1 (min = 3.49, s.p = 1.052), ii.d.2 (min = 3.37, s.p = 1.015), item ii.d.4 (min = 3.58, s.p = 1.057) dan item ii.d.5 (min = 3.67, s.p = 1.057) menunjukkan pengetahuan mereka dalam perkara berkenaan berada pada tahap yang sederhana sahaja.

Kesimpulan Analisa Compute Min Berkaitan Kesan Qiraat

*Compute Min*_pengetahuan responden ialah purata jawapan yang diberikan oleh responden bagi setiap item soalan berdasarkan pengetahuan mereka tentang perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh secara iaitu 25 orang responden (10.9%) memperoleh min 1.00 – 2.40 iaitu pada tahap pengetahuan rendah (PR), 96 responden (41.7%) memperoleh

min 2.60 – 3.60 iaitu berada pada tahap pengetahuan sederhana (PS) manakala 109 responden (47.4%) lagi memperoleh min sekitar 3.80 – 5.00 iaitu pada tahap pengetahuan tinggi (PT) dalam aspek berkenaan.

Berdasarkan keputusan yang dinyatakan di atas, secara umumnya majoriti pengetahuan kalangan ilmuwan Islam masih berada pada tahap tinggi namun begitu peratusan responden yang mencatatkan tahap rendah dan sederhana iaitu 52.6% (121 orang) sewajarnya diberi perhatian juga. Ini kerana dapatan ini menunjukkan bahawa masih terdapat lagi kalangan ilmuwan Islam ini masih belum mengetahui, masih samar dan masih kurang memahami perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh. Pada hemat pengkaji, hal ini terjadi berkemungkinan permasalahan ini dilihat agak mendalam kupasannya dan ia mungkin dilihat agak terpencil bagi sesetengah kalangan ilmuwan Islam terutama bagi mereka yang tidak mempunyai latar belakang *Qiraat* walaupun pada hakikatnya ia berkait secara tidak langsung dengan sesetengah bidang yang diceburi mereka. Taburan purata skor min responden tentang peratusan umum bagi item-item bagi indikator perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh *Qiraat* sebagaimana jadual 4.20.

Jadual 5.20: Interpretasi Compute Min_Pengetahuan Kesan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh

Skor min Peratus	Interpretasi	N	
1.00 – 2.49	Pengetahuan Rendah	25	10.9%
2.50 – 3.69	Pengetahuan Sederhana	96	41.7%
3.70 – 5.00	Pengetahuan Tinggi	109	47.4%

Sumber : Borang soal selidik

5.4.5 Tahap Pengetahuan Responden Tentang Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh

Bagi melihat pengetahuan responden terhadap pertalian Bacaan *Qiraat* pada hukum fiqh, sebanyak enam item telah dikemukakan bagi menilai pengetahuan responden tentang perkara berkaitan dan taburan skor min bagi item-item berkenaan dapat dilihat dalam jadual di bawah:

Jadual 5.21: Skor Min Dan Sisihan Piawai Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh

a) Pengetahuan Aspek Pertalian <i>Qiraat</i> Bacaan Fuqaha Pada Hukum Fiqh	ii.e.1	3.23	1.039
	ii.e.2	3.13	1.111
	ii.e.3	3.25	1.100
	ii.e.4	3.39	0.941
	ii.e.5	3.28	1.012
	ii.e.6	3.65	1.036

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.21 di atas, pada bahagian (e) didapati kesemua item ini mencatatkan skor min yang melepasi daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Jelas data deskriptif menyatakan bahawa majoriti item berkaitan pengetahuan responden dari aspek pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh berada pada tahap sederhana.

Namun begitu secara keseluruhannya, data ini memperincikan bahawa memang responden mempunyai pengetahuan dalam aspek berkenaan tetapi dalam skor yang

berbeza-beza. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini menyaksikan item (ii.e.6) di mana ia mencatatkan skor min sebanyak 3.65 dengan sisihan piawai yang paling rendah (1.036). Data ini juga memperlihatkan bahawa keserakan skor-skor begitu kecil berbanding skor min berkenaan. Min pada item berkaitan dilihat begitu tinggi berbanding yang lain kerana item ini sebenarnya adalah untuk melihat tahap kesedaran responden dan tindakan responsif mereka terhadap kepentingan *Qiraat*.

Ternyata majoriti mereka mengakui keberadaan *Qiraat* dan kepentingannya dalam disiplin ilmu. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.e.2). Skor min pada item ini ialah 3.13 dengan sisihan piawai 1.111. Secara puratanya, kesemua item soalan tentang pengetahuan pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh iaitu iii.e.1, iii.e.2, iii.e.3 dan iii.e.4, iii.e.5, skor min pengetahuan responden dalam aspek berkenaan dilihat berada pada tahap yang sederhana.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (a) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.22: Tahap Pengetahuan Tentang Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP	Tahap ⁵⁹³
Bacaan <i>Qiraat</i> bukan menjadi faktor utama dalam penentuan hukum fiqh bagi mazhab mereka.(ii.e.1)	14 (6.1%)	37 (16.1%)	84 (36.5%)	71 (30.9%)	24 (10.4%)	3.23	1.039	PS
Fuqaha tidak menjadikan bacaan <i>Qiraat</i> yang dibaca mereka sebagai sandaran hukum fiqh	19 (8.3%)	48 (20.9%)	69 (30.0%)	71 (30.9%)	23 (10%)	3.13	1.111	PS

⁵⁹³ Keterangan Jadual : Interpretasi Tahap Min : PT = Pengetahuan Tinggi, PS = Pengetahuan Sederhana, PR = Pengetahuan Rendah

dalam mazhab mereka.(ii.e.2)								
Hukum fiqh dalam mazhab kalangan Fuqaha bukanlah berdasarkan <i>Qiraat</i> yang dibaca oleh mereka.(ii.e.3)	13 (5.7%)	49 (21.3%)	64 (27.8%)	75 (32.6%)	29 (12.6%)	3.25	1.100	PS
Perbezaan hukum fiqh mazhab berdasarkan kepada perbezaan <i>Qiraat</i> .(ii.e.4)	7 (3.0%)	31 (13.5%)	78 (33.9%)	92 (40%)	22 (9.6%)	3.39	0.941	PS
Fuqaha menjadikan perbezaan <i>Qiraat</i> sebagai platform utama dalam menentukan hukum fiqh mazhab yang diasaskan oleh mereka.(ii.e.5)	9 (3.9%)	43 (18.7%)	76 (33%)	78 (33.9)	24 (10.4%)	3.28	1.012	PS
Sekiranya tidak diterangkan <i>Qiraat</i> secara jelas akan menimbulkan kesamaran dan kekeliruan.(ii.e.6)	8 (3.5%)	19 (8.3%)	72 (31.3%)	77 (33.5%)	54 (23.5%)	3.65	1.036	PS

Sumber: Soal Selidik

Berdasarkan jadual 5.22, kesemua item soalan pada bahagian ini pula adalah lebih spesifik berkaitan *Qiraat* iaitu tentang pengetahuan pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh. Pada bahagian ini, sebanyak enam soalan telah diajukan kepada responden-responden, pertama (item ii.e.1) mengetahui bacaan *Qiraat* Fuqaha bukan menjadi faktor utama dalam penentuan hukum fiqh bagi mazhab mereka, kedua (item ii.e.2) mengetahui bahawa fuqaha tidak menjadikan bacaan *Qiraat* yang dibaca mereka sebagai sandaran hukum fiqh dalam mazhab mereka, ketiga (item ii.e.3), mengetahui hukum fiqh dalam mazhab kalangan Fuqaha bukanlah berdasarkan *Qiraat* yang dibaca oleh mereka, keempat (item ii.e.4), mengetahui perbezaan hukum fiqh mazhab berdasarkan kepada perbezaan *Qiraat*, kelima (item ii.e.5), mengetahui fuqaha menjadikan perbezaan *Qiraat* sebagai platform utama dalam menentukan hukum fiqh

mazhab yang diasaskan oleh mereka dan soalan yang terakhir berkaitan implikasi atau kesan negatif jika tidak dilakukan penjelasan secara komprehensif (item ii.e.6), sekiranya tidak diterangkan *Qiraat* secara jelas akan menimbulkan kesamaran dan kekeliruan.

Data deskriptif yang diperolehi daripada responden jelas menunjukkan peratusan responden bagi item ii.e.1, ii.e.2, ii.e.3, ii.e.4 dan ii.e.5 antara 40.9% - 49.6% memilih memberi respons bersetuju dan sangat bersetuju. Namun, peratusan ini dilihat sesuatu yang membimbangkan dan perlu diberi perhatian kerana jumlah peratusan ini tidak menjangkau separuh daripada responden yang mengetahui mengenai perkara berkenaan. Manakala peratusan bagi responden yang memilih agak bersetuju, tidak bersetuju dan sangat tidak bersetuju pula berada pada peratusan yang tinggi antara 50.4% - 59.1%.

Peratusan ini pula menunjukkan separuh daripada responden berada dalam keadaan teragak-agak dan tidak mengetahui kenyataan berkenaan. Besar kemungkinan faktor didorong bahawa rincian penyataan dalam konteks ini mungkin dilihat agak mendalam dan agak sukar untuk diketahui oleh kalangan mereka lebih-lebih lagi mereka yang berlatar belakang selain al-Qur'an dan *Qiraat*. Dan perihal ini wajar diberikan penjelasan sewajarnya agar ianya dapat diketahui dan difahami secara tuntas.

Bagi ketiga-tiga item yang pertama ini, pengkaji mendapatkan penyataan negatif bertujuan sekiranya majoriti mereka memilih bersetuju maka sebenarnya ia memberi gambaran bahawa responden mengetahui dan memahami perihal berkenaan dan sebaliknya jika mereka memilih agak bersetuju, tidak bersetuju dan sangat tidak bersetuju maka ia memberi gambaran bahawa responden teragak-agak, tidak mengetahui malah tidak memahami mengenainya. Bagi item ii.e.1, menyaksikan peratusan majoriti iaitu 36.5% (84 orang) kalangan responden memilih agak bersetuju, diikuti pula sebanyak 30.9% (71 orang) memilih bersetuju, 16.1% (37 orang) memilih

tidak bersetuju, 10.4% (24 orang) menyatakan sangat bersetuju manakala 6.1% (14 orang) pula menyatakan sangat tidak bersetuju. Peratusan majoriti ini memberi bayangan bahawa mereka masih dalam keraguan tentang pernyataan berkenaan.

Namun apabila dinyatakan item ii.e.2 dan ii.e.3, majoriti peratusan responden pula memilih bersetuju di mana peratusan majoritinya iaitu 30.9% (71 orang) bagi item ii.e.2 manakala item ii.e.3 pula, majoriti peratusannya iaitu 32.6% (75 orang). Walaupun majoriti peratusan pada kedua-dua pernyataan ini menyatakan bersetuju namun seharusnya perlu dilihat juga ini dari sudut yang lain di mana peratusan yang memilih agak bersetuju bagi item ii.e.2 juga agak tinggi iaitu 30% (69 orang) manakala ii.e.3 pula 27.8% (64 orang). Bagi yang memilih tidak bersetuju pula iaitu 20.9% (48 orang) bagi item ii.e.2 dan 21.3% (49 orang) bagi item ii.e.4. Diikuti pula sebanyak 8.3% (19 orang) bagi item ii.e.3 dan 5.7% (13 orang) bagi item ii.e.4 memberi respons sangat tidak bersetuju. Jelas, peratusan yang cukup tinggi dan bilangan yang cukup ramai yang tidak mengetahui keberadaan pertalian berkenaan. Dan seterusnya, kalangan responden yang memilih sangat bersetuju pula, peratusannya iaitu 10% (23 orang) bagi item ii.e.2 dan 12.6% (29 orang) bagi item ii.e.3.

Walaupun peratusan ini dikira kedua terendah berdasarkan urutannya namun ia merupakan satu perkembangan positif kerana masih terdapat kalangan ilmuwan Islam yang cukup mengetahui dan memahami akan keberadaan pertalian antara kedua-dua elemen ini. Pengkaji optimis kewujudan ini rentetan terdapat kalangan responden sememangnya daripada takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* malah terdapat kalangan mereka juga merupakan tenaga pengajar yang sememangnya berkecimpung dalam pengajaran ilmu berkaitan.

Secara kesimpulan, berdasarkan purata skor min dan sisihan piawai yang diperolehi oleh ketiga-tiga ini, sebenarnya tidak jauh berbeza antara satu sama lain di

mana bagi item ii.e.1 iaitu purata skor min iaitu ($\text{min} = 3.23$ dengan sisihan piawai 1.039), bagi item ii.e.2 iaitu ($\text{min} = 3.13$ dengan sisihan piawai 1.111) manakala bagi item ii.e.3 iaitu ($\text{min} = 3.25$ dengan sisihan piawai 1.100). Ternyata purata ini menunjukkan tahap pengetahuan mereka dalam perkara berkenaan berada pada tahap yang sederhana.

Seterusnya bagi item ii.e.4 dan ii.e.5 pula adalah berkaitan mengenai pertalian perbezaan sesetengah hukum fiqh berdasarkan perbezaan *Qiraat*, data menunjukkan majoriti peratusan responden mengatakan bersetuju terhadap pernyataan berkenaan iaitu 40% (92 orang) dan sangat bersetuju pula 9.6% (22 orang) manakala bagi item ii.e.4 manakala 33.9% (78 orang) memilih bersetuju dan 10.4% (24 orang) memilih sangat bersetuju bagi item ii.e.5.

Namun begitu, di sana terdapat kalangan ilmuwan yang masih samar-samar pengetahuan mereka, sesetengah mereka tidak mengetahui dan tidak memahami tentang perkara berkenaan peratusan yang memberi jawapan sangat tidak bersetuju, tidak bersetuju dan agak setuju yang tidak boleh dipandang ringan. Taburan peratusan responden bagi item ii.e.4 menyaksikan 33.9% (78 orang) memilih agak bersetuju, 13.5% (31 orang) tidak bersetuju dan 3% (7 orang) sangat tidak bersetuju. Manakala bagi item ii.e.5 pula taburan peratusannya iaitu 33% (76 orang) memilih agak bersetuju, 18.7% (43 orang) memilih tidak bersetuju dan 3.9% (9 orang).

Peratusannya bagi kedua-dua dalam aspek ini agak tinggi dan membimbangkan malah peratusan ini memberi gambaran betapa mereka sememangnya memerlukan maklumat dalam aspek ini. Walaubagaimanapun, sekiranya dilihat pada purata skor min dan sisihan piawai yang diperolehi item ii.e.4 ($\text{min} = 3.39$, $s.p = 0.941$) dan item ii.e.5 ($\text{min} = 3.28$, $s.p = 1.012$) menunjukkan pengetahuan mereka pada kedua-dua aspek berkenaan berada pada tahap yang sederhana.

Seterusnya bagi item terakhir bagi indikator ini iaitu item ii.e.6; implikasi sekiranya tidak diterangkan *Qiraat* secara jelas akan menimbulkan kesamaran dan kekeliruan pula, dapatan kajian menunjukkan majoriti peratusan responden iaitu 33.5% (77 orang) memilih bersetuju malah disokong kuat dengan kelompok yang memilih sangat bersetuju iaitu 23.5% (54 orang). Jumlah ini menjadikan 57% daripada responden menyatakan persetujuan agar *Qiraat* ini diterangkan dan diperjelaskan seadanya agar ianya tidak menimbulkan kesamaran dan kekeliruan. Purata skor min pada item ini pula menyaksikan iaitu 3.65 dengan sisihan piawai 1.036. Unjuran ini dikira ia lebih tinggi daripada sebelumnya namun tetap berada dalam pada tahap yang sederhana.

Kesimpulan Analisa *Compute Min* Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh

*Compute Min*_pengetahuan responden ialah purata jawapan yang diberikan oleh responden bagi setiap item soalan berdasarkan pengetahuan mereka tentang pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh iaitu 24 orang responden (10.4%) dengan unjuran min 1.00 – 2.33 iaitu pada tahap pengetahuan rendah (PR), 135 responden (58.7%) memperoleh min 2.50 – 3.67 iaitu berada pada tahap pengetahuan sederhana (PS) manakala 71 responden (30.9%) lagi memperoleh min sekitar 3.83 – 5.00 iaitu pada tahap pengetahuan tinggi (PT) dalam aspek berkenaan.

Berdasarkan keputusan yang dinyatakan di atas, secara umumnya majoriti pengetahuan kalangan ilmuwan Islam masih berada pada tahap sederhana sewajarnya diberi penerangan dan penjelasan mengenai sejauh mana pertalian antara kedua-dua agar keadaan ini tidak menimbulkan kesamaran dan kekeliruan. Ini kerana dapatan ini jelas menunjukkan bahawa masih terdapat lagi kalangan ilmuwan Islam ini masih belum mengetahui, masih samar dan masih kurang memahami tentang pertalian bacaan *Qiraat* fuqaha pada hukum fiqh. Pada hemat pengkaji, hal ini terjadi berkemungkinan

permasalahan ini dilihat agak sukar diamati dan ditelahi kecuali kalangan mereka yang betul-betul mengetahui kepentingan ilmu *Qiraat* daripada awalnya. Usaha ke arah memastikan pengetahuan berkaitan *Qiraat* dapat dikongsikan secara menyeluruh wajar disemai di peringkat awal lagi demi memastikan mereka mengetahui, memahami disiplin ilmu ini sebagaimana ilmuwan Islam terdahulu. Taburan purata skor min responden tentang peratusan umum bagi item-item bagi indikator perkaitan *Qiraat* pada hukum fiqh *Qiraat* sebagaimana jadual 5.23.

Jadual 5.23: Interpretasi Compute Min_Pengetahuan Pertalian Bacaan *Qiraat* Fuqaha Pada Hukum Fiqh

Skor min	Interpretasi	N	
Peratus			
1.00 – 2.30	Pengetahuan Rendah	24	10.4%
2.50 – 3.65	Pengetahuan Sederhana	135	58.7%
3.70 – 5.00	Pengetahuan Tinggi	71	30.9%

Sumber : Borang soal selidik

5.5 ANALISIS TAHAP PENDEDAHAN RESPONDEN DALAM ILMU *QIRAAT*

Bahagian ini mengandungi soal selidik yang bertujuan mendapatkan maklum balas mengenai pendedahan internal responden mengenai ilmu *Qiraat* daripada beberapa aspek yang dikira menjadi faktor penyumbang bagi mengukur tahap pendedahan dalam kalangan ilmuwan Islam. Sejauh mana pendedahan responden dalam bahagian ini dinilai melalui empat aspek teras iaitu i) pendedahan tentang cara perolehan ilmu *Qiraat*

kalangan Ilmuwan Islam (terdapat 6 item bagi aspek yang dinilai), ii) pendedahan maklumat *Qiraat* pada Ilmuwan Islam (terdapat 5 item bagi aspek dinilai), iii) pendedahan aspek khilaf, peranan, perkaitan dan pertalian *Qiraat* pada ilmu fiqh (terdapat 5 item bagi aspek yang dinilai) dan iv) pendedahan Ilmuwan Islam tentang *Qiraat* (terdapat 4 item bagi aspek dinilai). Hasil kajian analisis bahagian ini dapat dilihat sepertimana jadual 4.24 di bawah:

Jadual 5.24: Taburan Skor Min Dan Sisihan Piawai Item-Item Dalam Bahagian III

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
a) Cara Perolehan <i>Qiraat</i>	iii.a.1	3.72	1.028
	iii.a.2	3.52	1.188
	iii.a.3	3.43	1.183
	iii.a.4	3.21	1.184
	iii.a.5	3.19	1.188
	iii.a.6	3.06	1.189
b) Maklumat Internal Responden Berkaitan <i>Qiraat</i>	iii.b.1	3.04	1.141
	iii.b.2	3.12	1.195
	iii.b.3	3.13	1.028
	iii.b.4	3.14	1.066
	iii.b.5	3.15	1.020
c) Pendedahan Tentang Khilaf <i>Qiraat</i>	iii.c.1	2.94	1.060
	iii.c.2	2.94	1.053
	iii.c.3	3.12	0.978
	iii.c.4	2.99	0.997
	iii.c.5	2.99	1.053
	iii.d.1	2.65	1.185

d) Pendedahan Ilmuwan Tentang <i>Qiraat</i>	iii.d.2	2.78	1.016
	iii.d.3	3.03	1.007
	iii.d.4	3.95	1.086

Sumber: Borang Soal Selidik

Jadual 5.24 di atas menunjukkan senarai kesemua item soalan pernyataan yang terdapat dalam bahagian III, mewakili lima pembolehubah, berserta skor min dan sisihan piawai bagi setiap item. Skor min menunjukkan darjah pendedahan responden secara purata terhadap setiap kenyataan yang dikemukakan. Seperti yang disebut dalam instrumen kajian sebelum ini, julat skor adalah 1 hingga 5.

Dalam bahagian ini, semakin tinggi nilai skor min setiap item di setiap bahagian dikira sebagai semakin rendahlah tahap pendedahan responden secara purata terhadap kenyataan yang dikemukakan kecuali pada bahagian (a) iaitu cara perolehan ilmu *Qiraat*. Ini kerana bahagian (III) adalah merupakan kayu pengukur sejauh mana responden aktif memperolehi pendedahan berkaitan berdasarkan sumber-sumber yang dinyatakan. Membawa maksud semakin tinggi nilai skor min yang diperolehi semakin tinggilah tahap pendedahan yang diperolehi oleh responden terhadap kenyataan yang dikemukakan. Sisihan piawai pula merupakan petunjuk utama dalam penyelidikan bagi menyatakan keserakan skor-skor dalam sesuatu taburan.⁵⁹⁴ Berikut di bawah adalah taburan nilai skor bagi setiap item pada setiap indikator yang dikemukakan kepada responden beserta peratusannya:

⁵⁹⁴. Chu Yan Piaw, *Asas Statistik Penyelidikan*, (Kuala Lumpur, Mc Graw Hill, 2006), 9.

5.5.1 Tahap Pendedahan Responden Mengenai Cara Perolehan Ilmu *Qiraat*

Jadual 5.25: Taburan Min Bagi Item-item Cara Perolehan Ilmu

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
a) Cara Perolehan <i>Qiraat</i>	iii.a.1	3.72	1.028
	iii.a.2	3.52	1.188
	iii.a.3	3.43	1.183
	iii.a.4	3.21	1.184
	iii.a.5	3.19	1.188
	iii.a.6	3.06	1.189

Sumber: Borang Soal Selidik

Daripada jadual 5.25 di atas, pada bahagian (a) didapati kesemua item mencatat skor min melebihi daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Ini menggambarkan secara purata, tahap pendedahan responden terhadap cara perolehan ilmu *Qiraat* adalah berada pada tahap sederhana tinggi.

Jelas menunjukkan secara keseluruhannya, responden mendapat pendedahan melalui cara perolehan ilmu *Qiraat* melalui medium yang dinyatakan dengan baik. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (iii.a.1) iaitu 3.72 dengan mencatatkan sisihan piawai yang paling rendah (1.028) di mana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil daripada skor min berkenaan. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.a.6) yang menyatakan penggunaan media massa sebagai cara perolehan ilmu *Qiraat*. Skor min pada item ini ialah 3.06 dengan sisihan piawai 1.189. Secara puratanya, responden juga menggunakan medium ini sebagai alat mendapatkan maklumat berkaitan *Qiraat* tetapi tahap penggunaannya tidak tinggi seperti yang lain.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (a) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.26: Pendedahan Cara Perolehan Responden Berkaitan *Qiraat*

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP
Saya biasa mendengar, membaca dan mengetahui tentang ilmu <i>Qiraat</i> . (iii.a.1)	4 (1.7%)	28 (12.2%)	54 (23.5%)	86 (37.4%)	58 (25.2%)	3.72	1.028
Saya pernah mempelajari ilmu <i>Qiraat</i> dalam pengajian yang diikuti. (iii.a.2)	13 (5.7%)	39 (17%)	47 (20.4%)	76 (33%)	55 (23.9%)	3.52	1.188
Saya pernah membaca dan merujuk kitab-kitab berkaitan <i>Qiraat</i> . (iii.a.3)	12 (5.2%)	44 (19.1%)	58 (25.2%)	64 (27.8%)	52 (22.6%)	3.43	1.183
Saya mengikuti seminar, syarahan, diskusi dan pengajian tentang <i>Qiraat</i> . (iii.a.4)	19 (8.3%)	47 (20.4%)	66 (28.7%)	61 (26.5%)	37 (16.1%)	3.21	1.184
Saya mendapat maklumat mengenai <i>Qiraat</i> melalui kawan-kawan. (iii.a.5)	23 (10%)	43 (18.7%)	63 (27.4%)	69 (30%)	32 (13.9%)	3.19	1.188
Saya biasa mencari maklumat tentang <i>Qiraat</i> melalui media massa. (iii.a.6)	27 (11.7%)	47 (20.4%)	67 (29.1%)	62 (27%)	27 (11.7%)	3.06	1.189

Sumber: Soal Selidik

Berdasarkan jadual 5.26, majoriti responden berada pada skala bersetuju dengan kenyataan bahawa mereka pernah mendengar, membaca, mengetahui berkaitan ilmu *Qiraat* dengan mencatatkan 37.4% (86 orang) dan mereka pernah mempelajari ilmu *Qiraat* dengan mencapai peratusan dan 33% (76 orang). Jumlah ini dikira bertepatan

dengan kedua-dua item berkenaan memandangkan majoriti daripada responden ini adalah berlatar belakang daripada pengkhususan al-Qur'an dan *Qiraat* dan syariah. Besar kemungkinan, sebahagian daripada mereka pernah mendapat pendedahan melalui saluran sedemikian mengikut tahap masing-masing. Begitu juga bagi pernyataan mereka pernah membaca dan merujuk kitab-kitab berkaitan *Qiraat* dan mendapat maklumat melalui kawan-kawan, majoriti responden bersetuju dengan kedua-duanya. Ini dapat dilihat berdasarkan skor peratusan masing-masing iaitu 27.8% (64 orang) dan 30% (69 orang).

Peratusan tertinggi pada kedua-dua item ini menunjukkan sikap proaktif kalangan ilmuwan Islam dalam mendapatkan maklumat berkaitan *Qiraat*. Manakala terdapat dua item yang menunjukkan majoriti responden memilih agak bersetuju pada pernyataan berkenaan. Dapatan berkenaan menunjukkan 29% (67 orang) biasa mencari maklumat tentang *Qiraat* melalui media massa manakala 28.7% (66 orang) mengikuti seminar, syarahan, diskusi tentang *Qiraat*. Peratusan majoriti agak bersetuju ini dilihat berkemungkinan minat kalangan responden berkaitan *Qiraat* kurang mendalam. Namun secara keseluruhan bagi keenam-enam item ini, tahap pendedahan cara perolehan ilmu *Qiraat* bagi responden berada pada aras sederhana tinggi.

5.5.2 Tahap Pendedahan Responden Mengenai Maklumat *Qiraat*

Merujuk kepada tahap pendedahan responden mengenai maklumat *Qiraat* pula adalah seperti berikut:

Jadual 5.27: Taburan Min Bagi Item-item Cara Perolehan Ilmu

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
	iii.b.1	3.04	1.141

b) Maklumat Responden Berkaitan <i>Qiraat</i>	iii.b.2	3.12	1.195
	iii.b.3	3.13	1.028
	iii.b.4	3.14	1.066
	iii.b.5	3.15	1.020

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.27 di atas, pada bahagian (b) didapati kesemua item mencatat skor min melebihi sedikit daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Walaupun ia menggambarkan secara purata, tahap pendedahan responden terhadap ilmu *Qiraat* berada pada tahap sederhana tinggi namun semakin tinggi nilai skor min setiap item pada bahagian ini maka semakin rendahlah tahap pendedahan responden yang dimiliki oleh responden secara purata terhadap kenyataan yang dikemukakan. Jelas menunjukkan secara keseluruhannya, responden mendapat pendedahan berkaitan ilmu *Qiraat* berada pada tahap sederhana rendah.

Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (iii.b.5) iaitu 3.15 dengan mencatatkan sisihan piawai yang paling rendah (1.020) di mana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil daripada skor min berkenaan. Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.b.1) di mana responden menyatakan mempelajari *Qiraat* dari aspek sejarah dan bacaan sahaja. Skor min pada item ini ialah 3.04 dengan sisihan piawai 1.141. Ini dikuatkan dengan dapatan kajian menyatakan bahawa mereka hanya mengetahui *Qiraat* Hafs dari aspek bacaan sahaja. Secara puratanya, tahap pendedahan responden dalam aspek ini dikira sederhana memandangkan kesemua item berkenaan adalah bersifat negatif.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (b) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.28: Pendedahan Maklumat *Qiraat* Pada Kalangan Ilmuwan Islam

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP
Saya mempelajari <i>Qiraat</i> dari aspek sejarah dan bacaan sahaja.(iii.b.1)	24 10.4%	50 21.7%	69 30%	65 28.3	22 9.6%	3.04	1.141
Saya hanya mengetahui <i>Qiraat</i> Hafs dari aspek bacaan sahaja.(iii.b.2)	26 11.3%	46 20%	58 25.2%	73 31.7%	27 11.7%	3.12	1.195
Saya kurang memahami tentang terminologi <i>Qiraat</i> .(iii.b.3)	15 6.5%	45 19.6%	83 36.1%	69 30%	18 7.8%	3.13	1.028
Saya kurang membaca buku buku dan artikel-artikel berkaitan <i>Qiraat</i> .(iii.b.4)	18 7.8%	41 17.8%	82 35.7%	68 29.6%	21 9.1%	3.14	1.066
Saya kurang mengikuti seminar dan syarahan berkaitan <i>Qiraat</i> .(iii.b.5)	14 6.1%	42 18.3%	88 38.3%	66 28.7%	20 8.7%	3.15	1.020

Sumber: Soal Selidik

Jadual 5.28, menunjukkan dapatan kajian menjelaskan majoriti responden berada pada skala agak bersetuju bagi kenyataan iii.b.1, iii.b.3,, iii.b.4 dan iii.b.5. Bagi item iii.b.1, mempelajari *Qiraat* dari aspek sejarah dan bacaan sahaja, majoriti peratusan mencatatkan 30% (69 orang), bagi item iii.b.4, majoriti responden kurang membaca buku-buku dan artikel-artikel berkaitan *Qiraat* berada pada peratusan 35.7% (82 orang) manakala item iii.b.3 bagi kenyataan mereka kurang memahami tentang terminologi *Qiraat* pula, majoriti peratusan adalah 36.1% (83 orang) dan yang terakhir bagi item iii.b.5 pula, majoriti responden mengakui kurang mengikuti seminar dan syarahan pula berada pada peratusan 38.3% (88 orang).

Keempat-empat item ini majoriti responden dilihat memilih agak bersetuju kerana berkemungkinan mereka berada dalam situasi pro dan kontra pada kenyataan yang dikemukakan memandangkan mereka berada dalam pelbagai jurusan dan bidang takhasus tambahan pula ilmu *Qiraat* ini hanya tertumpu pada bacaan semata-mata. Bagi item yang terakhir iaitu bagi kenyataan saya hanya mengetahui *Qiraat* Hafs dari aspek bacaan sahaja, dapatan kajian mencatatkan 31.7% (73 orang). Ini menyerlahkan lagi bahawa majoriti responden mendapat pendedahan berkaitan bacaan sahaja di mana ianya tertumpu pada bacaan Hafs sahaja.

Peratusan majoriti ini dilihat agak bersetuju mungkin kerana memandangkan minat kalangan responden berkaitan *Qiraat* kurang mendalam. Namun secara keseluruhan bagi kelima-lima item ini, tahap pendedahan cara perolehan ilmu *Qiraat* bagi responden berada pada aras sederhana tinggi. Keadaan ini dilihat sebagai satu gambaran yang tidak memberangsangkan dari aspek pendedahan bagi diri seseorang ilmuwan Islam.

5.5.3 Tahap Pendedahan Responden Berkaitan Aspek Khilaf, Peranan, Perkaitan Dan Pertalian *Qiraat* Pada Ilmu Fiqh

Manakala tahap pendedahan responden berkaitan aspek khilaf, peranan, perkaitan dan pertalian *Qiraat* kepada hukum fiqh adalah seperti berikut:

Jadual 5.29: Taburan Min Bagi Item-Item Berkaitan Aspek Khilaf, Peranan Dan Pertalian *Qiraat* Pada Ilmu Fiqh

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
c) Aspek Khilaf, Peranan Dan Pertalian <i>Qiraat</i> Pada Ilmu Fiqh	iii.c.1	2.94	1.060
	iii.c.2	2.94	1.053
	iii.c.3	3.12	0.978
	iii.c.4	2.99	0.997

	iii.c.5	2.99	1.053
--	---------	------	-------

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.29 di atas, pada bahagian (c) didapati kesemua item mencatat skor min kurang sedikit daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0. Walaupun ia menggambarkan secara purata, tahap pendedahan responden terhadap ilmu *Qiraat* berada pada tahap sederhana tinggi namun semakin tinggi nilai skor min setiap item pada bahagian ini maka semakin rendahlah tahap pendedahan responden secara purata terhadap kenyataan yang dikemukakan.

Jelas menunjukkan secara keseluruhannya, responden mendapat pendedahan berkaitan ilmu *Qiraat* berada pada sederhana rendah. Skor min paling tinggi dalam bahagian ini ialah item (iii.c.3) iaitu 3.12 di mana responden kurang membaca dan memahami perbincangan mengenai perbezaan *Qiraat* dalam beberapa permasalahan fiqh. Sisihan piawai pada item ini adalah paling rendah iaitu (0.978) berbanding yang lain kerana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil daripada skor min berkenaan.

Manakala skor min yang paling rendah pula ialah bagi item (iii.c.2) di mana responden mengakui kurang memahami perkaitan *Qiraat* pada ilmu Islam lain seperti fiqh. Skor min pada item ini ialah 2.94 dengan sisihan piawai 1.053. Skor min ini kesemua item bagi indikator ini dilihat lebih rendah berbanding sebelumnya. Ini dikuatkan dengan dapatan kajian menyatakan bahawa mereka hanya mengetahui *Qiraat* Hafs dari aspek bacaan sahaja. Secara puratanya, analisis deskriptif ini menunjukkan majoriti responden kurang mengetahui dalam aspek-aspek yang dikemukakan pada bahagian ini. Tahap pendedahan responden dalam aspek ini masih dikategorikan sebagai sederhana tinggi dan keadaan ini dianggap tidak memuaskan terutama bagi kalangan yang bergelar ilmuwan Islam.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (b) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.30: Tahap Pendedahan Aspek Khilaf, Peranan, Perkaitan Dan Pertalian *Qiraat* Pada Ilmu Fiqh

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP
Saya kurang mengetahui peranan sebenar <i>Qiraat</i> pada hukum Fiqh.(iii.c.1)	24 10.4%	48 20.95	89 38.7%	54 23.5%	15 6.5%	2.94	1.060
Saya kurang memahami perkaitan <i>Qiraat</i> pada ilmu Islam lain seperti fiqh.(iii.c.2)	22 9.6%	53 23%	86 37.4%	54 23.5%	15 6.5%	2.94	1.053
Saya kurang membaca dan memahami perbincangan mengenai perbezaan <i>Qiraat</i> dalam beberapa permasalahan fiqh.(iii.c.3)	17 7.45%	32 13.9%	100 43.5%	67 29.1%	14 6.1%	3.12	0.978
Saya kurang mengetahui sebahagian hukum fiqh yang diistinbatkan adalah berdasarkan perbezaan <i>Qiraat</i> .(iii.c.4)	22 9.6%	39 17%	98 42.6%	61 26.5%	10 4.3%	2.99	0.997
Saya tidak mengetahui bahawa <i>Qiraat</i> yang dibaca Fuqaha tidak mempunyai pertalian signifikan dalam mazhab mereka.(iii.c.5)	21 9.1%	49 21.3	87 37.8%	57 24.8%	16 7.0%	2.99	1.053

Sumber: Soal Selidik

Jadual 5.30, menunjukkan dapatan kajian menjelaskan majoriti responden berada pada skala agak bersetuju bagi kenyataan iii.b.1, iii.b.3., iii.b.4 dan iii.b.5. Bagi item iii.b.1, mempelajari *Qiraat* dari aspek sejarah dan bacaan sahaja, majoriti peratusan mencatatkan 30% (69 orang), bagi item iii.b.4, majoriti responden kurang membaca buku-buku dan artikel-artikel berkaitan *Qiraat* berada pada peratusan 35.7% (82 orang)

manakala item iii.b.3 bagi kenyataan mereka kurang memahami tentang terminologi *Qiraat* pula, majoriti peratusan adalah 36.1% (83 orang) dan yang terakhir bagi item iii.b.5 pula, majoriti responden mengakui kurang mengikuti seminar dan syarahan pula berada pada peratusan 38.3% (88 orang).

Keempat-empat item ini, majoriti responden dilihat memilih agak bersetuju kerana berkemungkinan mereka berada dalam situasi pro dan kontra pada kenyataan yang dikemukakan memandangkan mereka berada dalam pelbagai jurusan dan bidang takhasus tambahan pula ilmu *Qiraat* ini hanya tertumpu pada bacaan semata-mata. Bagi item yang terakhir iaitu bagi kenyataan saya hanya mengetahui *Qiraat* Hafs dari aspek bacaan sahaja, dapatan kajian mencatatkan 31.7% (73 orang). Ini menyerlahkan lagi bahawa majoriti responden mendapat pendedahan berkaitan bacaan sahaja di mana ianya tertumpu pada bacaan Hafs sahaja.

Peratusan majoriti ini dilihat agak bersetuju mungkin kerana memandangkan minat kalangan responden berkaitan *Qiraat* kurang mendalam. Namun secara keseluruhan bagi kelima-lima item ini, tahap pendedahan cara perolehan ilmu *Qiraat* bagi responden berada pada aras sederhana tinggi. Keadaan ini dilihat sebagai satu gambaran yang bahawa pendedahan dari aspek berkenaan masih tidak memberangsangkan bagi diri seseorang ilmuwan Islam.

5.5.4 Tahap Pendedahan Ilmuwan Islam Tentang *Qiraat*

Jadual 5.31: Taburan Min Bagi Item-Item Berkaitan Pendedahan Ilmuwan Islam Tentang *Qiraat*

Pembolehubah	No Item	Skor Min	Sisihan Piawai
d) Pendedahan	iii.d.1	2.65	1.185
	iii.d.2	2.78	1.016

Ilmuwan Tentang <i>Qiraat</i>	iii.d.3	3.03	1.007
	iii.d.4	3.95	1.086

Sumber: Soal Selidik

Daripada jadual 5.31 di atas, pada bahagian (d) didapati terdapat dua item yang tidak mencatat skor min daripada angka penengah bagi skala likert yang digunakan iaitu 3.0 dan terdapat dua item pula yang melebihi angka penengah berkenaan. Bagi tiga item iaitu iii.d.1, iii.d.2 dan iii.d.3 ini, secara puratanya tahap pendedahan responden terhadap ilmu *Qiraat* berada pada tahap sederhana tinggi. Semakin tinggi nilai skor min bagi setiap item pada bahagian ini maka semakin tinggi tahap kesedaran pendedahan responden secara purata terhadap kenyataan yang dikemukakan.

Analisis deskriptif berdasarkan skor min bagi ketiga item ini menunjukkan responden mempunyai kesedaran sederhana terhadap pendedahan berkaitan ilmu *Qiraat*. Skor min paling tinggi antara ini ialah item (iii.d.3) iaitu 3.03. Sisihan piawai pada item ini adalah paling rendah iaitu (1.00) berbanding yang lain kerana ia menunjukkan keserakan skor-skor begitu kecil daripada skor min berkenaan. Item iii.d.1 pula mencatatkan skor min paling rendah berbanding yang lain namun masih lagi dalam kategori sederhana tinggi. Skor min bagi item ini iaitu 2.65 bersamaan sisihan piawai 1.185.

Ini menggambarkan penerimaan dan penolakan responden terhadap kenyataan yang dikemukakan. Bagi item iii.d.4 pula berbeza daripada tiga item sebelumnya. Semakin tinggi nilai skor min maka semakin tinggi tahap kesedaran pendedahan responden secara purata terhadap kenyataan yang dikemukakan. Analisis deskriptif berdasarkan skor min bagi item ini iaitu merapati skor min 4 iaitu 3.95 bersamaan sisihan piawai 1.086. Nilai skor ini begitu tinggi dan dilihat selari bagi respons balas responden terhadap penunjuk aras bagi ketiga-tiga item yang sebelumnya. Mojariti

bersetuju agar ilmu *Qiraaat* wajar diketahui dan difahami dalam kalangan ilmuwan Islam. Secara puratanya, analisis deskriptif ini menunjukkan majoriti responden pro dan kontra pada ketiga-tiga kenyataan terawal berkenaan dan sebagai respons balas, mereka bersetuju agar ianya perlu diketahui dan difahami dalam kalangan ilmuwan Islam.

Walau bagaimanapun, tahap pendedahan responden dalam aspek ini masih dikategorikan sebagai sederhana tinggi dan keadaan ini dianggap memuaskan terutama bagi kalangan yang bergelar ilmuwan Islam dan memerlukan penambahbaikan nilai tambah dalam aspek pendedahan perihal berkaitan.

Bagi melihat lebih terperinci, data akan dibentangkan dan dianalisis mengikut peratusan dan kekerapan bagi setiap item-item yang terdapat dalam bahagian (b) sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.32: Jadual Tahap Pendedahan Ilmuwan Islam Tentang *Qiraaat*

Item	STB	TB	AB	B	SB	Min	SP
Saya kurang berminat mendalami ilmu <i>Qiraaat</i> berbanding ilmu-ilmu lain.(iii.d.1)	34 14.8%	74 32.2%	76 33%	35 15.2%	10 4.3%	2.65	1.185
Saya masih keliru kurang memahami tentang peranan <i>Qiraaat</i> pada hukum fiqh.(iii.d.2)	22 9.6%	70 30.4%	85 37%	41 17.8%	12 5.2%	2.78	1.016
Saya kurang memainkan peranan mendedahkan kepentingan <i>Qiraaat</i> kepada golongan sasaran.(iii.d.3)	16 7%	48 20.9%	93 40.4%	57 24.8%	16 7%	3.03	1.007
Saya berpendapat ilmu <i>Qiraaat</i> wajar diketahui dan difahami dalam kalangan ilmuwan Islam.(iii.d.4)	9 3.9%	13 5.7%	48 20.9%	70 30.4%	90 39.1%	3.95	1.086

Sumber: Soal Selidik

Jadual 5.32, menunjukkan dapatan kajian menjelaskan majoriti responden berada pada skala agak bersetuju bagi kenyataan iii.d.1, iii.d.2, dan iii.d.3. Majoriti responden memilih agak bersetuju pada ketiga-tiga kenyataan yang dikemukakan. Ini jelas menunjukkan pro dan kontra responden terhadap kenyataan yang diberikan.

Bagi item iii.d.1, majoriti mereka kurang berminat mendalami ilmu *Qiraat* berbanding ilmu-ilmu lain mencatat 33% (76 orang), bagi item iii.d.2 di mana mereka masih keliru kurang memahami tentang peranan *Qiraat* pada hukum fiqh majoriti juga memilih agak bersetuju. Peratusannya mencatatkan sebanyak 37% (85 orang). Bagi kenyataan bahawa mereka kurang memainkan peranan mendedahkan kepentingan *Qiraat* kepada golongan sasaran memilih agak bersetuju di mana peratusan majoriti bagi item berkenaan adalah 40.4% (93 orang).

Majoriti responden memilih agak bersetuju bagi ketiga-tiga item ini meletakkan mereka berada dalam situasi pro dan kontra terhadap pernyataan yang dikemukakan. Secara kesimpulan, masih terdapat sebahagian responden yang masih berada pada tahap sederhana dalam memahami tentang *Qiraat* lebih-labih lagi untuk memainkan peranan mendedahkan kepentingan *Qiraat* dalam lapangan ilmu. Ini dikuatkan dengan dapatan kajian bagi item iii.d.4 menunjukkan bahawa majoriti mereka memilih sangat bersetuju terhadap kenyataan bahawa ilmu *Qiraat* wajar diketahui dan difahami dalam kalangan ilmuwan Islam.

Jumlah peratusan dilihat sangat tinggi berbanding yang lain iaitu sebanyak 39.1% (90 orang). Keadaan ini dilihat sebagai satu gambaran yang bahawa majoriti responden agak bersetuju terhadap ketiga-tiga item berkenaan dan mereka sangat bersetuju agar pendedahan mengenai *Qiraat* diketahui dan difahami oleh kalangan ilmuwan Islam memandangkan ia merupakan ilmu yang mencakupi dalam pelbagai bidang ilmu Islam.

5.6 HUBUNGAN ANTARA FAKTOR DEMOGRAFI DENGAN PENGETAHUAN DAN PENDEDAHAN DARI ASPEK PERKAITAN DAN KESAN QIRAAT PADA HUKUM FIQH

Qiraat satu disiplin ilmu yang amat penting dan mempunyai jalinan yang erat dengan ilmu-ilmu Islam yang lain. Para ilmuwan Islam sewajarnya mengetahui dan memahami intipati yang terdapat di dalamnya seiringan dengan peri penting bidang ilmu berkenaan. Hasil pemerhatian turut serta yang telah dilakukan terhadap perkembangan ilmu *Qiraat* di Institusi terpilih di Terengganu masih terdapat kalangan ilmuwan Islam kurang memahami tentang perkaitan dan kesan *Qiraat* pada hukum fiqh secara menyeluruh. Hal ini terjadi kerana ilmuwan Islam berada dalam bidang yang berlainan dan tahap pengetahuan dan pemahaman mereka mengikut tahap pengajian yang diikuti oleh mereka.

Justeru, pengkaji akan menggunakan ujian Annova dalam subtopik ini bagi menganalisis sejauh mana perkaitan antara faktor demografi dengan tahap pengetahuan dan pendedahan ilmuwan Islam mengenai perkara ini. Faktor demografi yang dipilih iaitu takhasus pengajian dan tahap pengajian. Ini kerana pengkaji melihat kedua faktor ini begitu dominan dalam mempengaruhi pola pengetahuan dan pemahaman mereka dalam perkara berkenaan. Adakah terdapat hubungan signifikan kedua faktor demografi ini terhadap pengetahuan mereka mengenai perkaitan dan kesan *Qiraat* pada hukum fiqh.

5.6.1 Takhasus Pengajian

Data berkaitan perbezaan pengetahuan dan pendedahan responden berdasarkan takhasus pengajian adalah seperti di bawah:

Jadual 5.33: Perbezaan Pengetahuan Dan Pendedahan Responden Berdasarkan Takhasus Pengajian

	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
--	----------------	----	-------------	---	------

A2) Pengetahuan Perkaitan_Qiraat_dgn Ilmu Islam lain	Between	18.708	7	2.673	2.719	.010
	Groups					
	Within	218.166	222	.983		
	Groups					
	Total	236.874	229			
A2)Pengetahuan Kesan_Qiraat_dgn_fiqh	Between	19.784	7	2.826	3.232	.003
	Groups					
	Within	194.146	222	.875		
	Groups					
	Total	213.930	229			
B1) Pendedahan Cara Perolehi	Between	40.143	7	5.735	7.860	.000
	Groups					
	Within	161.978	222	.730		
	Groups					
	Total	202.121	229			

*Signifikan pada aras $p < 0.05$

Sumber: Borang Soal Selidik

Bagi melihat adakah kalangan ilmuwan Islam yang berlainan takhasus mempunyai perbezaan dalam aspek pengetahuan terhadap perkaitan dan pendedahan *Qiraat* pada hukum fiqh, ujian ANNOVA sehalah telah digunakan. Bagi bahagian (A1 dan A2), ujian Annova sehalah menunjukkan terdapat perbezaan min yang signifikan ($p=0.010$, $p < 0.05$) bagi min pengetahuan bahagian (A1 dan A2) berdasarkan perbezaan takhasus bidang pengajian. Hasil yang diperolehi daripada Jadual 5.33 di atas menunjukkan bahagian pengetahuan (A1) dari aspek perkaitan *Qiraat* dengan fiqh memperoleh nilai signifikan yang lebih tinggi sebanyak ($F=2.719$, $Sig=0.010$) berbanding dengan bahagian pengetahuan (A2) dari aspek kesan *Qiraat* pada hukum fiqh iaitu sebanyak ($F=3.232$, $Sig= 0.003$). Keputusan ini menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan antara bidang takhasus pengajian responden terhadap pada kedua-dua bahagian dari aspek pengetahuan berkenaan. Ini berdasarkan nilai signifikan yang ditunjukkan setiap bahagian ini masih di bawah aras keertian 0.05. Bagi melihat perbezaan tahap pengetahuan dalam kalangan ilmuwan Islam secara terperinci, sila rujuk Jadual 4.34 pada bahagian (A).

Manakala bagi bahagian (B1) iaitu berkaitan pendedahan pula, adakah kalangan ilmuwan Islam yang berlainan takhasus mempunyai perbezaan dalam aspek pendedahan cara perolehan ilmu, ujian ANNOVA sehala telah digunakan. Ujian Annova sehala menunjukkan terdapat perbezaan min yang signifikan ($p=0.000$, $p < 0.05$) bagi min pendedahan bahagian (B1) berdasarkan perbezaan takhasus bidang pengajian. Hasil yang diperolehi daripada Jadual 4.33 di atas menunjukkan bahagian pendedahan (B1) dari aspek perolehan ilmu *Qiraat* memperoleh nilai signifikan yang lebih rendah iaitu ($F=7.860$, $Sig=0.000$). Keputusan ini menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan antara bidang takhasus pengajian responden terhadap pada kedua-dua bahagian dari aspek pendedahan berkenaan. Ini berdasarkan nilai signifikan yang ditunjukkan melebihi aras keertian 0.05. Bagi melihat perbezaan tahap pendedahan dalam kalangan ilmuwan Islam secara terperinci, sila rujuk Jadual 4.34 pada bahagian (B):

Jadual 5.34: Perbezaan Pengetahuan dan Pendedahan Bagi Setiap Bidang Takhasus Pengajian

		N	Mean	Std. Deviation
A1)Pengetahuan perkaitan_qiraat_dgn_ilmu Islam lain	Al-Qur'an dan Qiraat	46	3.9348	1.01985
	Syariah	70	3.6143	.99699
	Al-Quraan dan Al-Sunnah	18	3.5556	1.04162
	Bahasa Arab	16	3.3125	1.25000
	Usuluddin	21	3.5238	.87287
	Tamadun Islam	2	4.5000	.70711
	Pengajian Islam	43	3.3256	.94418
	Lain-lain	14	2.8571	.77033
	Total	230	3.5522	1.01705

A2)Pengetahuan Kesan_Qiraat_dgn_fiqh	Al-Qur'an dan Qiraat	46	3.4130	1.02363
	Syariah	70	3.0429	.96962
	Al- Quraan dan Al- Sunnah	18	2.9444	.80237
	Bahasa Arab	16	2.5000	.89443
	Usuluddin	21	2.9524	.92066
	Tamadun Islam	2	1.5000	.70711
	Pengajian Islam	43	2.8140	.85233
	Lain-lain	14	2.6429	.92878
	Total	230	2.9826	.96654
B1)Pendedahan caraperolehi	Al-Qur'an dan Qiraat	46	4.0942	.81472
	Syariah	70	3.1929	.82074
	Al- Quraan dan Al- Sunnah	18	3.7407	.85601
	Bahasa Arab	16	2.8438	1.04610
	Usuluddin	21	3.2302	.82239
	Tamadun Islam	2	3.0833	1.76777
	Pengajian Islam	43	3.1124	.85737
	Lain-lain	14	2.8690	.84271
	Total	230	3.3594	.93948

Berdasarkan kepada Jadual 5.34 secara umumnya, taburan min bahagian **pengetahuan (A)** dari aspek perkaitan *Qiraat* pada bahagian (A1) menjelaskan bahawa takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* mendominasi penguasaan dalam aspek ini dengan memperolehi min (3.9348) berbanding takhasus pengajian lain. Manakala bagi bahagian (A2) pula responden takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* juga memperolehi skor min paling tinggi

berbanding yang lain iaitu (3.4130). Ini secara tidak langsung membuktikan bahawa walaupun ilmuwan takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* banyak agak bersetuju dalam pernyataan berkenaan. Keadaan ini sememang dijangkakan dari awal lagi.

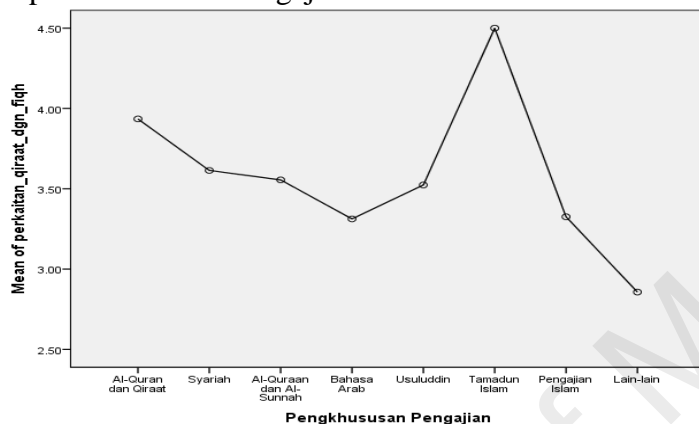
Namun begitu masih terdapat sedikit jurang perbezaan iaitu (0.5218) antara pengetahuan perkaitan dan kesan *Qiraat* pada hukum Fiqh dalam kalangan mereka. Situasi ini berkemungkinan besar terjadi kerana aspek pengajian yang mereka lalui sebelum ini hanya berkisar tentang sejarah *Qiraat* dan metode bacaan sahaja. Informasi berkaitan semua ini amat jarang diketengahkan dan dibahaskan dalam peringkat pengajian tidak kira mereka yang datang dari pelbagai lapisan takhasus sekalipun. Perkara ini dapat disahkan berdasarkan pemerhatian pengkaji mengenai tawaran subjek *Qiraat* di institusi berkenaan. (sila rujuk bab empat).

Pengkaji tidak memperihalkan takhasus lain secara detail kerana mengambil kira skor min takhasus bidang lain adalah lebih rendah berbanding takhasus *Qiraat* itu sendiri kecuali takhasus Tamadun Islam yang memperolehi skor min paling tinggi pada bahagian (A1) iaitu (4.5000) namun sedikit kekeliruan dalam dapatan ini kerana pada bahagian (A2) mereka hanya mendapat skor min (1.500). Jurang perbezaan yang cukup besar sekali. Pengkaji percaya ianya berlaku kerana walaupun mereka kurang memahami soalan yang diajukan kepada mereka. Sepatutnya dengan pengetahuan dan pemahaman berkaitan perkaitan *Qiraat* dengan ilmu Islam yang lain sepatutnya secara tidak langsung memberi gambaran mereka akan turut mengetahui aspek kesan *Qiraat* pada hukum fiqh.

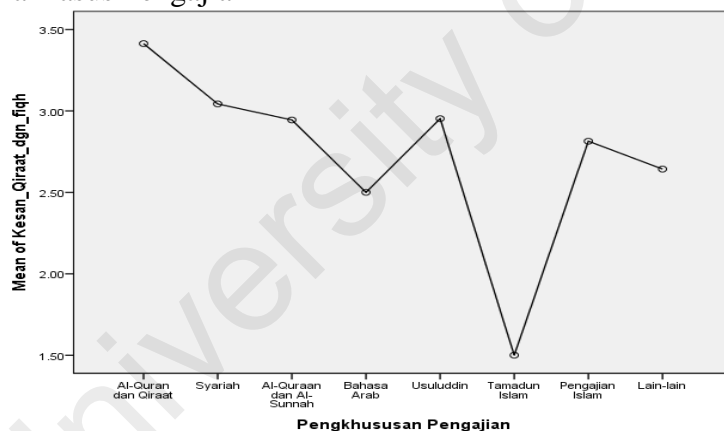
Berdasarkan Jadual 5.34 juga, hasil deskriptif dapatan kajian mengenai pendedahan secara umumnya, taburan min bahagian **pendedahan (B)** dari aspek cara perolehan ilmu *Qiraat*, pada bahagian (B1) menjelaskan bahawa takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* memperolehi min paling tinggi iaitu (4.0942) berbanding takhasus pengajian

lain. Ini menjelaskan bahawa walaupun takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* mendapat pendedahan yang ketara berbanding takhasus yang lain. Justeru itu, mereka dilihat lebih mengetahui dan memahami tentang perkaitan dan kesan *Qiraat* pada hukum fiqh berbanding takhasus yang lain. Semua maklumat berkaitan ini juga dapat dirujuk berdasarkan graf di bawah:

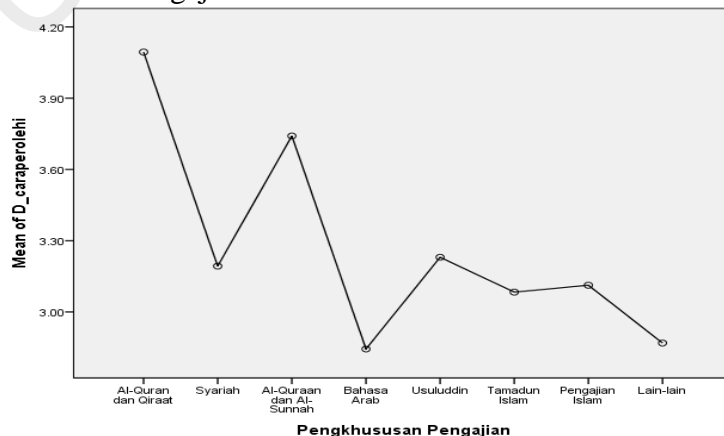
Gambar Rajah (A1) 5.1: Pengetahuan Perkaitan *Qiraat* Dengan Ilmu Islam Lain Dari Aspek Takhasus Pengajian



Gambar Rajah (A2) 5.2: Pengetahuan Kesan *Qiraat* Pada Hukum Fiqh Dari Aspek Takhasus Pengajian



Gambar Rajah (B1) 5.3: Pendedahan Cara Perolehan Ilmu *Qiraat* Dari Aspek Takhasus Pengajian



5.6.2 Tahap Pengajian

Jadual 5.35: Perbezaan Pengetahuan Dan Pendedahan Responden Berdasarkan Tahap Pengajian

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
A1)Pengetahuan perkaitan_qiraat_dgn_fiqh	Between Groups	5.383	4	1.346	1.308	.268
	Within Groups	231.491	225	1.029		
	Total	236.874	229			
A2)Pengetahuan Kesan_Qiraat_dgn_fiqh	Between Groups	5.428	4	1.357	1.464	.214
	Within Groups	208.502	225	.927		
	Total	213.930	229			
B1)Pendedahan_caraperolehi	Between Groups	9.429	4	2.357	2.753	.029
	Within Groups	192.692	225	.856		
	Total	202.121	229			

*Signifikan pada aras $p < 0.05$

Sumber: Borang Soal Selidik

Bagi melihat adakah kalangan ilmuwan Islam yang berlainan tahap pengajian mempunyai perbezaan dalam aspek pengetahuan terhadap perkaitan dan pendedahan *Qiraat* pada hukum fiqh, ujian Annova sehala telah digunakan. Bagi bahagian (A1 dan A2), ujian Annova sehala menunjukkan terdapat perbezaan min yang signifikan ($p=0.010$, $p < 0.05$) bagi min pengetahuan bahagian (A1 dan A2) berdasarkan perbezaan takhasus bidang pengajian. Hasil yang diperolehi daripada Jadual 4.35 di atas menunjukkan bahagian pengetahuan (A1) dari aspek perkaitan *Qiraat* dengan fiqh memperoleh nilai signifikan yang lebih tinggi sebanyak ($F=1.308$, $Sig=0.268$) berbanding dengan bahagian pengetahuan (A2) dari aspek kesan *Qiraat* pada hukum fiqh iaitu sebanyak ($F=1.464$, $Sig= 0.214$). Keputusan ini menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan antara tahap pengajian pengajian responden terhadap pada kedua-dua bahagian dari aspek pengetahuan berkenaan. Ini berdasarkan nilai signifikan yang ditunjukkan setiap bahagian ini adalah melebihi aras keertian 0.05. Bagi melihat

perbezaan tahap pengetahuan dalam kalangan ilmuwan Islam secara terperinci, sila rujuk Jadual 4.36 pada bahagian (A).

Manakala bagi bahagian (B1) iaitu berkaitan pendedahan pula, adakah kalangan ilmuwan Islam yang berlainan tahap pengajian mempunyai perbezaan dalam aspek pendedahan cara perolehan ilmu, ujian Annova sehala telah digunakan. Ujian Annova sehala menunjukkan terdapat perbezaan min yang signifikan ($p=0.000$, $p< 0.05$) bagi min pendedahan bahagian (B1) berdasarkan perbezaan tahap pengajian. Hasil yang diperolehi daripada Jadual 4.35 di atas menunjukkan bahagian pendedahan (B1) dari aspek perolehan ilmu *Qiraat* memperolehi nilai signifikan iaitu ($F=2.753$, $Sig=0.029$). Keputusan ini pula menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan antara tahap pengajian responden terhadap pada bahagian dari aspek pendedahan berkenaan. Ini berdasarkan nilai signifikan yang ditunjukkan di bawah aras keertian 0.05. Bagi melihat perbezaan tahap pendedahan dalam kalangan ilmuwan Islam secara terperinci, sila rujuk Jadual 4.36 pada bahagian (B):

Jadual 5.36: Perbezaan Pengetahuan dan Pendedahan Bagi Setiap Tahap Pengajian

		N	Mean	Std. Deviation
A1)Pengetahuan perkaitan_qiraat_dgn_ilmu Islam lain	PhD	17	3.4118	1.41681
	MA	43	3.8372	.97420
	BA	125	3.5360	1.00438
	Diploma	23	3.4348	.94514
	Sijil	22	3.3182	.83873
	Total	230	3.5522	1.01705
A2)Pengetahuan Kesan_Qiraat_dgn_fiqh	PhD	17	2.6471	.93148
	MA	43	3.2558	.95352
	BA	125	2.9440	.97802
	Diploma	23	2.9130	.99604
	Sijil	22	3.0000	.87287
	Total	230	2.9826	.96654
B1)Pendedahan caraperolehi	PhD	17	2.7745	.96993
	MA	43	3.4767	.98573

BA	125	3.4573	.91579
Diploma	23	3.3116	.82619
Sijil	22	3.0758	.92113
Total	230	3.3594	.93948

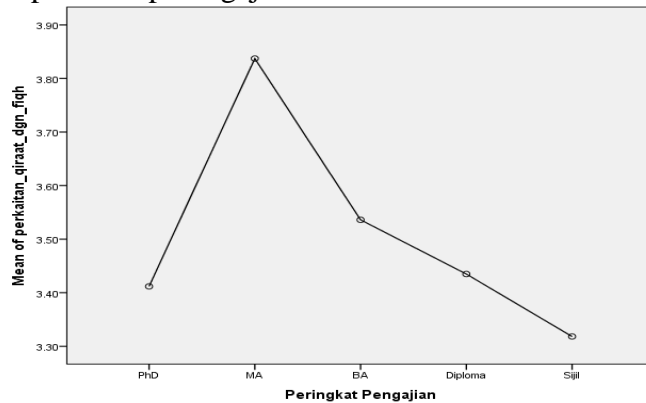
Berdasarkan kepada Jadual 5.36 secara umumnya, taburan min bahagian **pengetahuan (A)** dari aspek perkaitan *Qiraat* pada bahagian (A1) menjelaskan bahawa tahap pengajian tinggi tidak menentukan pola tahap pengetahuan dan pemahaman berkaitan *Qiraat* sama ada pengetahuan mengenai perkaitan dan kesan *Qiraat* pada hukum fiqh. Kalangan ilmuwan Islam pada tahap M.A dilihat mendominasi penguasaan dalam aspek ini dengan memperoleh min (3.8372) berbanding tahap pengajian lain. Tahap B.A memperoleh min iaitu (3.5360) diikuti peringkat diploma memperoleh min iaitu (3.4348). Seterusnya tahap pengajian PhD pula memperoleh min (3.4118) dan sijil pula memperoleh min (3.3182). Dalam aspek pengetahuan mengenai perkaitan *Qiraat* terhadap disiplin ilmu Islam yang lain tiada perbezaan yang ketara antara satu sama lain. Kesemua skor min berkenaan berada pada tahap yang sederhana.

Manakala bagi bahagian pengetahuan (A2) dari aspek pengetahuan *Qiraat* dalam aspek kesannya pada hukum fiqh pula responden yang memperoleh skor min paling tinggi ialah ilmuwan Islam di peringkat MA iaitu (3.2558) berbanding yang lain. Diikuti tahap sijil memperoleh min (3.000), BA memperoleh min (2.9440), Diploma memperoleh min (2.9130) dan P.hD pula memperoleh min sekadar (2.6741). Skor min ini dilihat agak rendah berbanding sebelumnya (A1) di mana ia secara tidak langsung membuktikan bahawa walaupun ilmuwan Islam itu berada pada tahap pengajian tertinggi sekalipun namun tahap pengetahuan mereka tentang perkara berkenaan tidak menjamin untuk berada pada tahap yang baik.

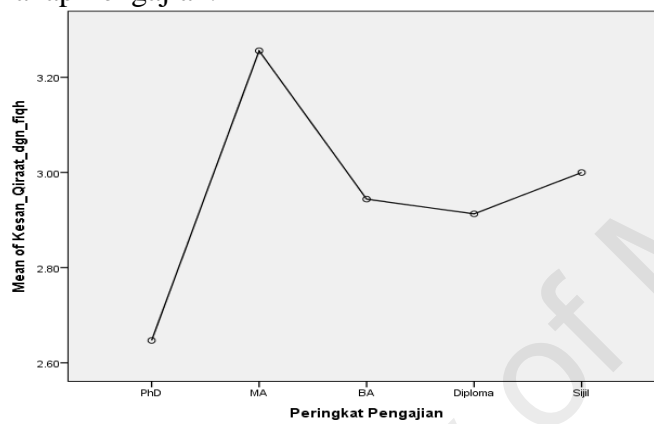
Hal ini pengkaji telah bangkitkan dalam proposal tesis sebelum ini berdasarkan pengalaman sendiri. Juga keadaan ini terjadi berkemungkinan ruang pengajian yang diikuti pada tahap diploma, BA dan MA masih terbuka dan kadang mereka masih mengikuti pengajian berkaitan Qiraat dalam pengajian yang telah mereka ikuti sebelumnya. Manakala ilmuwan Islam yang berada tahap pengajian P.hD pula kebanyakan pengajian mereka tertumpu pada kajian mereka tersendiri. Bagi mereka yang membuat kajian Qiraat sudah tentu akan menguasai pengetahuan berkaitan semua ini namun jika mereka daripada bidang yang lain memang sukar untuk memahami tentang semua ini.

Berdasarkan Jadual 5.36 juga, hasil deskriptif dapatan kajian mengenai pendedahan secara umumnya, taburan min bahagian **pendedahan (B)** dari aspek cara perolehan ilmu Qiraat, pada bahagian (B1) menjelaskan bahawa tahap pengajian peringkat MA memperoleh min paling tinggi iaitu (3.4767) berbanding tahap pengajian yang lain. Diikuti rapat peringkat BA yang memperoleh min iaitu (3.4573), peringkat diploma memperoleh min (3.3116), peringkat sijil memperoleh min iaitu (3.0758) dan P.hD pula memperoleh min iaitu (2.7745). Ini menjelaskan bahawa kalangan ilmuwan yang berada pada tahap P.hD kurang mendapat pendedahan berkaitan Qiraat. Pernyataan ini adalah dilihat selari dengan tahap pengetahuan yang diperolehi mereka. Semua maklumat berkaitan ini juga dapat dirujuk berdasarkan graf di bawah:

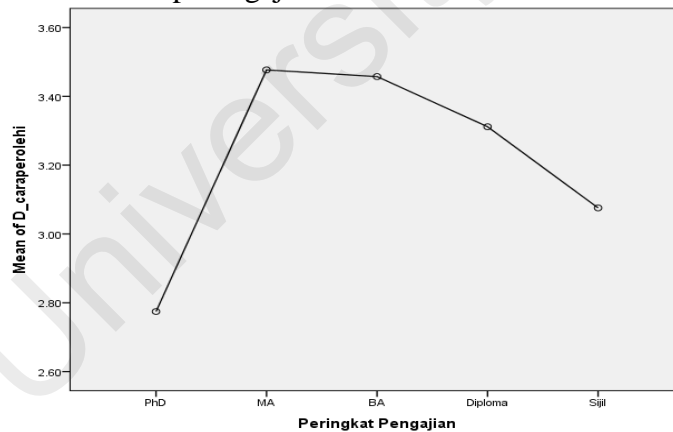
Gambar Rajah (A1) 5.4: Pengetahuan Perkaitan Qiraat Dengan Ilmu Islam Lain Dari Aspek Tahap Pengajian.



Gambar Rajah (A 2) 5.5: Pengetahuan Kesan Qiraat Pada Hukum Fiqh Dari Aspek Tahap Pengajian.



Gambar Rajah (B 1) 5.6: Pendedahan Cara Perolehan Ilmu Qiraat Pada Hukum Fiqh Dari Aspek Tahap Pengajian.



5.7 FAKTOR KEKELIRUAN DAN CARA PENYELESAIAN

Beberapa soal selidik disertakan dalam bahagian ini bagi mendapatkan maklum balas daripada para responden mengenai beberapa faktor kekeliruan yang dialami dalam kalangan ilmuwan Islam mengenai *Qiraat Mutawatir* terutama perkaitannya pada

hukum Fiqh. Antara faktor-faktor yang dinyatakan dalam permasalahan ini adalah seperti berikut:

- i) Tidak faham mengenai perbezaan khilaf *Qiraat*
- ii) Tidak pernah didedahkan mengenainya
- iii) Tidak tahu terdapat ilmu yang membahaskannya
- iv) Rujukan yang terhad

Merujuk kepada persoalan apakah faktor paling utama yang menyebabkan kekeliruan mengenai *Qiraat Mutawatir* terutama perkaitannya pada hukum fiqh, dapatan kajian menyatakan bahawa seramai 93 responden (40.4%) mengatakan mereka tidak memahami perbezaan khilaf tersebut, seramai 74 responden (32.2%) mengatakan mereka tidak pernah didedahkan mengenainya, seramai 41 responden (17.8%) mengatakan mereka tidak tahu terdapat ilmu yang membahaskannya, seramai 20 responden (8.7%) mengatakan bahawa rujukan ilmu berkenaan adalah terhad manakala 2 responden (0.9%) mengatakan tiada satu yang benar. Jadual 4.33 di bawah membuktikan sedemikian.

Jadual 5.37: Faktor Utama Kekeliruan Menyebabkan Kekeliruan Mengenai *Qiraat* Mutawatirah Terutama Perkaitannya Pada Hukum Fiqh.

Penyataan	Item	Kekerapan	Peratusan
Faktor Utama kekeliruan mengenai <i>Qiraat</i> Mutawatir terutama perkaitannya pada hukum Fiqh	Tidak faham mengenai perbezaan khilaf <i>Qiraat</i>	93	40.4
	Tidak pernah didedahkan mengenainya	74	32.2
	Tidak tahu terdapat ilmu yang membahaskannya	41	17.8
	Rujukan yang terhad	20	8.7
	Tiada satu yang benar	2	0.9
	Jumlah	230	100%

Sumber: Soal Selidik

Bagi mencari satu penemuan formula yang berkesan dan membuat satu solusi konklusi yang efektif dalam meningkatkan usaha dan memperluaskan sebaran ilmu *Qiraat* khususnya mengenai perkaitannya pada hukum fiqh terhadap Ilmuwan Islam, pengkaji membuat beberapa pengamatan yang berkemungkinan besar boleh menjadi indikator lain yang menyebabkan kalangan ilmuwan Islam keliru mengenai permasalahan *Qiraat* khususnya perkaitannya pada hukum fiqh terutama dari aspek faktor yang mempunyai kaitan dengan diri ilmuwan itu sendiri. Antara tujuan pengkaji bagi memperolehi pandangan responden, melalui pengalaman mereka berinteraksi dengan ilmuwan lain, pengalaman mereka dalam pembelajaran dan pengajaran yang disertai atau mungkin penilaian mereka terhadap pengajaran yang disampaikan oleh para ilmuwan kepada golongan sasar. Dapatan kajian yang diperolehi daripada mereka nanti boleh dijadikan kayu ukur dalam mengenal pasti faktor-faktor dominan lain yang menyumbang kekeliruan berkenaan dan berusaha mencari solusinya.

Responden telah diberi pilihan untuk menjawab salah satu daripada 3 pilihan berkenaan iaitu ya, tidak atau tidak pasti. Beberapa item berbentuk pernyataan yang boleh menyumbang maklumat ke arah itu telah diperincikan persoalannya. Antaranya: Terdapat kalangan ilmuwan Islam tidak memahami pertalian antara al-Qur'an, *Aḥruf Sab'ah* dan *Qiraat*. Ternyata respons dari pernyataan ini amat mengejutkan, seramai 157 orang (68.3%) bersetuju bahawa terdapat kalangan Ilmuwan Islam tidak memahami pertalian antara al-Qur'an, *Aḥruf Sab'ah* dan *Qiraat*, diikuti seramai 19 orang (8.3%) yang menidakkan pernyataan tersebut manakala seramai 54 orang (23.5%) yang menyatakan tidak pasti mengenai persoalan berkenaan. Perincian data berkenaan dapat dilihat melalui jadual 5.38 di bawah:

Jadual 5.38: Peratusan Dan Kekerapan Kalangan Ilmuwan Islam Tidak Memahami Pertalian Antara al-Qur'an, *Sab'at al-Ahruf* dan *Qiraat*

Penyataan	Respons	Kekerapan	Peratusan
Terdapat kalangan ilmuwan Islam tidak memahami pertalian antara al-Qur'an, <i>Sab'at al-Ahruf</i> dan <i>Qiraat</i>	Ya	157	68.3
	Tidak	19	8.3
	Tidak Pasti	54	23.5
	Jumlah	230	100%

Sumber: Soal Selidik

Seterusnya bagi pernyataan bahawa terdapat kalangan ilmuwan Islam tidak mengetahui perkaitan *Qiraat* pada disiplin ilmu Islam yang lain. Begitu juga respons pada pernyataan ini di mana dapatan kajian menunjukkan bahawa seramai 141 orang (61.3%) bersetuju, responden yang tidak bersetuju pula seramai 36 orang (15.7%) manakala seramai 53 orang (23.0%) memilih tidak pasti pada pernyataan berkenaan. Data berkenaan boleh dilihat dalam jadual 5.39 di bawah:

Jadual 5.39: Peratusan Dan Kekerapan kalangan Ilmuwan Islam Tidak Mengetahui Perkaitan *Qiraat* Pada Disiplin Ilmu Islam Yang Lain

Penyataan	Respons	Kekerapan	Peratusan
Terdapat kalangan Ilmuwan Islam tidak mengetahui perkaitan <i>Qiraat</i> pada disiplin ilmu Islam yang lain.	Ya	141	61.3
	Tidak	36	15.7
	Tidak Pasti	53	23.0
	Jumlah	230	100%

Sumber: Soal Selidik

Bagi pernyataan bahawa terdapat kalangan ilmuwan Islam tidak mengetahui peranan sebenar *Qiraat* pada hukum fiqh. Dapatan kajian juga mendapati bilangan responden begitu besar iaitu seramai 139 orang (60.4%) bersetuju dengan pernyataan berkenaan, diikuti pula seramai 32 orang (13.9%) tidak bersetuju. Manakala responden yang memilih

tidak pasti pula adalah seramai 59 orang (25.7%). Kesemua butiran berkenaan dapat dilihat sebagaimana jadual di bawah:

Jadual 5.40: Peratusan Dan Kekerapan Kalangan Ilmuwan Islam Tidak Mengetahui Peranan Sebenarnya *Qiraat* Pada Hukum Fiqh.

Penyataan	Respons	Kekerapan	Peratusan
Terdapat kalangan Ilmuwan Islam tidak mengetahui peranan sebenar <i>Qiraat</i> pada hukum Fiqh.	Ya	139	60.4
	Tidak	32	13.9
	Tidak Pasti	59	25.7
	Jumlah	230	100%

Berdasarkan pernyataan bahawa terdapat kalangan ilmuwan Islam tidak mengetahui perkaitan sebenar antara *Qiraat* yang dibaca Fuqaha dengan hukum Fiqh dalam mazhab, data kajian mendapati seramai 130 orang (56.5%) responden bersetuju bahawa kalangan ilmuwan Islam tidak mengetahui perkaitan sebenar *Qiraat* yang dibaca Fuqaha dengan hukum fiqh dalam mazhab; diikuti seramai 41 orang (17.8%) responden yang tidak bersetuju terhadap pernyataan itu dan seramai 59 orang (25.7%) pula memilih tidak pasti. Segala butiran ini dapat dilihat dalam jadual 5.41 di bawah:

Jadual 5.41: Peratusan Dan Kekerapan kalangan Ilmuwan Islam Tidak Mengetahui Perkaitan Sebenar Antara *Qiraat* Yang Dibaca Fuqaha Dengan Hukum Fiqh Dalam Mazhab.

Penyataan	Respons	Kekerapan	Peratusan
Terdapat kalangan Ilmuwan Islam tidak mengetahui perkaitan sebenar antara <i>Qiraat</i> yang dibaca Fuqaha dengan hukum Fiqh dalam	Ya	130	56.5
	Tidak	41	17.8
	Tidak Pasti	59	25.7
	Jumlah	230	100%

mazhab.			
---------	--	--	--

Sumber: Soal Selidik

Kesimpulan berdasarkan pernyataan yang dinyatakan sebagaimana pada jadual 5.34, 5.35, 5.36 dan 5.37 menunjukkan bahawa separuh daripada kalangan ilmuwan Islam mengakui tidak mengetahui dan memahami mengenai isu-isu yang dibangkitkan di mana peratusannya sekitar 56.5% hingga 68.3% mewakili seramai 130 hingga 157 orang daripada kesemua responden pengkaji. Jelas ia menunjukkan bahawa pengetahuan mereka dalam hal berkenaan berada pada tahap yang tinggi dan kritikal.

Mengenai pertanyaan pendapat responden tentang ‘Anda bersetuju bahawa perlu dilakukan suatu perubahan holistik dalam pengajaran dan pembelajaran *Qiraat* di setiap tahap pengajian’, ternyata majoriti responden bersetuju agar dilakukan suatu perubahan holistik perlu dilakukan dalam pengajaran dan pembelajaran *Qiraat* di setiap tahap pengajian. Ini berdasarkan dapatan kajian yang menunjukkan seramai 186 orang responden (80.9%) bersetuju, seramai 13 orang responden (5.7%) memberi maklum balas tidak bersetuju manakala seramai 31 orang responden (13.5%) menunjukkan mereka dalam keadaan tidak pasti. Kesahan data ini sebagaimana jadual di bawah.

Jadual 5.42: Anda bersetuju bahawa perlu dilakukan suatu perubahan holistik dalam pengajaran dan pembelajaran *Qiraat* di setiap tahap pengajian.

Soalan	Respons	Kekerapan	Peratusan
Anda bersetuju bahawa perlu dilakukan suatu perubahan holistik dalam pengajaran dan pembelajaran <i>Qiraat</i> di setiap tahap pengajian.	Ya	186	80.9
	Tidak	13	5.7
	Tidak Pasti	31	13.5
	Jumlah	230	100%

Sumber: Soal Selidik

Mengenai pertanyaan ‘Anda bersetuju perlu diwujudkan sebuah institusi khusus ataupun pusat penyelidikan khas, bertanggungjawab melakukan penyelidikan dan kajian demi mengembangkan ilmu al-Qur’an terutama *Qiraat*,’ kajian menunjukkan maklum balas yang diterima sangat positif di mana seramai 197 orang responden (85.7%) bersetuju ke arah usaha berkenaan, hanya 9 orang responden sahaja (3.9%) yang tidak bersetuju manakala 24 orang responden (10.4%) tidak pasti mengenai usaha berkenaan. Semua data berkenaan dirujuk berdasarkan jadual 5.43 di bawah:

Jadual 5.43: Anda bersetuju perlu diwujudkan sebuah institusi khusus ataupun pusat penyelidikan khas, bertanggungjawab melakukan penyelidikan dan kajian demi mengembangkan ilmu al-Qur’an terutama *Qiraat*.

Soalan	Respons	Kekerapan	Peratusan
Anda bersetuju perlu diwujudkan sebuah institusi khusus ataupun pusat penyelidikan khas, bertanggungjawab melakukan penyelidikan dan kajian demi mengembangkan ilmu al-Qur’an terutama <i>Qiraat</i> .	Ya	197	85.7
	Tidak	9	3.9
	Tidak Pasti	24	10.4
	Jumlah	230	100%

Sumber: Soal Selidik

Tujuan pengkaji membawakan dua-dua soalan terakhir sebenarnya bertujuan melihat reaksi dan pandangan mereka terhadap penyataan berkenaan. Ternyata respons positif responden bersetuju pada kedua-dua saranan pengkaji tidak dapat tidak membawa kepada rasionalnya.

Secara realitinya, pengkaji berpendapat proses pengajaran dan pembelajaran ilmu *Qiraat* ini berada pada minima. Ditambahi pula silibus pengajaran dan pembelajaran

hanya terfokus pada aspek metode bacaan semata-mata dan ianya tidak komprehensif. Perihal ini telah disentuh oleh pengkaji dalam bab empat. Sewajarnya pengajaran dan pembelajaran ilmu *Qiraat* perlu dilakukan secara bersepadu dan tersusun dengan silbus yang besesuaian mengikut peringkat pengajian.

Justeru, pengkaji ingin mencadangkan agar memperkasakan jabatan ataupun institusi yang berkaitan al-Qur'an bagi mengambil tanggungjawab memperkukuhkan skop penyebaran ilmu *Qiraat* dalam masa yang sama bertindak menyelaras, menyusun program-program dan menyemak silibus-silibus pengajian agar ia dilihat komprehensif dan bersepadu. Respons daripada kedua-dua persoalan ini juga dilihat selari dan menepati dengan hasil analisis soal jawab yang menunjukkan peratusan yang sederhana kalangan ilmuwan Islam yang tidak mengetahui dan memahami beberapa aspek penting mengenai *Qiraat*.

5.8 KESIMPULAN

Konklusi hasil analisis dapatan kajian daripada soal selidik yang dapat pengkaji nyatakan di sini ialah:

- 1) Tahap penguasaan pengetahuan ilmu *Qiraat* secara umum dan terhadap perkaitannya pada hukum fiqh secara khusus dalam kalangan Ilmuwan Islam adalah berada pada tahap sederhana dan memerlukan pendekatan yang holistik bagi memastikan pengetahuan mengenainya dapat dimengerti dan dikuasai dalam erti kata yang sebenar.
- 2) Tahap pendedahan dalam kalangan ilmuwan Islam tentang *Qiraat* pula juga dilihat dalam keadaan sederhana di mana pengkaji dapat melihat majoriti mereka lebih mengenali *Qiraat* dari aspek bacaan sahaja. Beberapa faktor dominan lain juga dilihat memainkan peranan dalam memberikan maklumat berkaitan *Qiraat*

seperti media massa, seminar dan lain-lain. Rata-rata mereka menyokong kuat usaha ke arah memperkasakan *Qiraat* secara komprehensif demi menampung segala kekurangan mereka untuk mengenali *Qiraat* dalam konteks yang sebenar.

- 3) Hubungan antara faktor demografi dengan pengetahuan (A1 dan A2) dan pendedahan (B1) dalam kalangan ilmuwan Islam pula menjelaskan bahawa faktor bidang takhasus memberikan hubungan yang signifikan terhadap tahap pengetahuan mengenai perkaitan dan kesan *Qiraat* pada hukum fiqh dan pendedahan dalam memperoleh informasi berkaitan *Qiraat*. Perkara ini dapat dilihat dengan skor yang diperolehi oleh ilmuwan takhasus al-Qur'an dan *Qiraat* mengungguli dalam kedua-dua berkenaan. Namun begitu hasil analisis juga menunjukkan faktor tahap pengajian tidak menunjukkan hubungan signifikan terhadap pengetahuan dan pendedahan dalam hal berkenaan.
- 4) Langkah-langkah proaktif dan usaha yang bersepadu daripada pihak berwajib seperti institusi pengajian bermula peringkat menengah rendah, menengah tinggi hingga ke peringkat yang lebih tinggi wajar digemblengkan tahap pengajaran dan pembelajarannya dalam masyarakat khususnya kalangan ilmuwan Islam itu sendiri bagi memastikan skop pengajaran dan pembelajaran meluas kepada golongan sasar yang berkecimpung dalam bidang akademik. Ini kerana ia dapat meningkat lagi pengetahuan berkaitan dengannya.
- 5) Institusi khas yang berkaitan al-Qur'an seperti IQT, INSPI dan IPT sewajarnya meningkatkan lagi tahap pengajaran dan pembelajaran yang berkaitan ilmu *Qiraat* di mana ianya tidak seharusnya lebih menumpukan kepada metode bacaan semata-mata. Bahkan di pihak IPT pula sewajar merangka satu silibus yang boleh memperlihatkan ilmu *Qiraat* ini secara menyeluruh dan berkepentingan pada disiplin ilmu yang lain.

- 6) Satu badan berwajib wajar diwujudkan bagi menyelia dan menyusun program-program dan seminar-seminar berkaitan *Qiraat*. Melalui pendedahan seumpama ini ia dapat mengumpul, menghimpun dan menggalakkan para sarjana dan para ilmuwan dalam pengkhususan ini memperkongsikan hasil kajian dan penemuan mereka berkaitan *Qiraat*. Secara tidak langsung juga ia memberi impak positif kepada para ilmuwan Islam yang di luar pengkhususan ini mendapatkan pengetahuan berkenaan dan memantapkannya. Di samping itu juga mereka juga perlu didedahkan dengan segala bahan terkini yang berkaitan dengannya seperti hasil-hasil penulisan dan kertas kerja seminar ataupun penyertaan sebarang diskusi dalam bidang ini.

BAB 6: RUMUSAN DAN CADANGAN

6.1 PENGENALAN

Bab ini dibahagikan kepada dua bahagian. Bahagian pertama mengandungi rumusan penemuan-penemuan kajian yang diperolehi hasil daripada analisis dokumen, temubual, pemerhatian dan dapatan kajian soal selidik yang dijalankan. Manakala bahagian kedua pula mengandungi cadangan-cadangan yang dikemukakan berhubung permasalahan-permasalahan yang berbangkit dan solusi yang perlu diberi perhatian malah diambil tindakan oleh pihak berwajib berkaitan aspek pengetahuan dan pendedahan mengenai *Qiraat* dalam aspek berkaitan.

6.1.1 Rumusan berkaitan disiplin ilmu *Qiraat*

Perbezaan *Qiraat* tidak langsung merosakkan lafaz dan maknanya bahkan ia menyempurnakan percambahan ilmu dan peluasan makna dalam disiplin ilmu lain terutamanya fiqh itu sendiri. Perbezaan yang ada pada fiqh rentetan kesinambungan *Qiraat* itu pula dilihat telah membuka satu wadah baru dalam perkembangan fiqh ijtihadid kalangan fuqaha. Ia langsung tidak membawa pertembungan yang memudaratkan umat Islam sejagat bahkan terdapat teks berkenaan dilihat membawa pengaplikasian fiqh secara anjal tanpa terkeluar daripada batasan lingkungan disiplin maqasid syariah. Jalinan pelbagai disiplin ilmu seperti *Qiraat*, lughah dan fiqh itu sendiri memperlihatkan bahawa penghujahan terhadap wajah *Qiraat* memberi satu bentuk penjelasan kepada mata umum betapa kecaknaan, perhatian dan perbincangan para ulama dalam memahami dan menekuni teks-teks al-Qur'an dilakukan dengan penuh ketelitian demi menjaga kesucian al-Qur'an dan keberadaan *Qiraat* dalam disiplin ilmu agar terus terpelihara

6.1.2 Rumusan Berkaitan Intipati Ilmu *Qiraat*

Berdasarkan kajian ini juga, pengkaji mendapati para fuqaha menjadikan lafaz-lafaz *Qiraat* itu sebagai asas rujukan dalam mengeluarkan sebahagian hukum fiqh dalam mazhab yang diasaskan oleh mereka. Mereka tidak menjadikan amalan bacaan *Qiraat* mereka sebagai sandaran bagi mengeluarkan hukum fiqh berkenaan. Berdasarkan contoh-contoh yang dikaji ini, pengkaji mendapati teks-teks *Qiraat* berkenaan (yang memberi kesan pada perbezaan hukum fiqh) jelas menunjukkan lafaz-lafaz *Qiraat* yang wujud telah menjadi platform utama bagaimana kalangan fuqaha mengistinbatkan hukum fiqh dalam beberapa permasalahan fiqh yang berkaitan.

Qiraat amalan fuqaha bukanlah menjadi syarat utama dalam mengeluarkan hukum fiqh dalam mazhab masing-masing tetapi kepelbagaian *Qiraat*lah yang mendasari sesetengah hukum fiqh pada setiap mazhab dalam sesetengah permasalahan cabangan fiqh. Berdasarkan pengamatan pengkaji juga, pandangan yang mengatakan bahawa *Qiraat* amalan fuqaha menjadi satu wasilah utama dalam pengeluaran hukum dalam mazhab fiqh dilihat suatu perkara yang tidak berapa tepat dan tanggapan ini harus diperbetulkan. Namun di sana terdapat juga teks-teks ayat fiqh al-Qur'an tidak sampai membawa perbezaan hukum fiqh yang bersifat cabangan namun begitu impak perbezaan *Qiraat* itu masih dapat dilihat seadanya. Jelas ini menunjukkan betapa pentingnya peranan *Qiraat* kepada ilmuwan Islam silam pada masa itu berinteraksi dengan al-Qur'an.

Usaha ke arah memartabatkan disiplin ilmu *Qiraat* ini dalam dunia akademik sewajarnya diteruskan dari semasa ke semasa demi menjanjikan percambahan ilmu yang amat diperlukan oleh seluruh masyarakat ilmuwan Islam sejagat. Segala input

yang cuba dibawakan oleh pengkaji dalam kajian ini mudah-mudahan memberikan satu gambaran sebenar bagaimana peranan *Qiraat* mencorakkan nilai ijtihadik oleh kalangan fuqaha dalam menilai teks al-Qur'an. Pendekatan ini diharapkan menjadi sebagai pintu gerbang kepada suatu medan ilmu al-Qur'an yang sememang sangat luas perbahasannya. Malah secara tidak langsung menyerlahkan jalinan dan hubung kait antara ilmu *Qiraat* dengan bidang ilmu yang lain seperti fiqh malah dapat memudahkan seseorang yang mencintai ilmu al-Qur'an untuk berinteraksi dengan al-Qur'an dalam wadah yang sebenar.

6.1.3 Rumusan Berkaitan Perkembangan *Qiraat* di Terengganu Dan Pendedahannya

Terengganu sebagai negeri pantai timur sememangnya sudah terkenal dengan kelahiran ramai tokoh-tokoh ilmuwan dalam bidang ilmu al-Qur'an. Menyedari hakikat itu, negeri yang terkenal dengan jolokan anjung ilmu ini meneruskan kesinambungannya dengan memberi tumpuan kepada kemajaun dan pembangunan pendidikan. Bermula dengan sistem pondok moden diperkenalkan sehingga ke peringkat menara gading, ia dilihat terus menerus menuju kemuncaknya di mana baru-baru ini kerajaan negeri telah mengumumkan untuk mewujudkan sebuah 'Universiti al-Qur'an.' Sekiranya perkara ini dapat direalisasikan sudah tentu ia menjanjikan satu rahmat bagi perkembangan ilmu *Qiraat* itu sendiri. Pengkaji amat mendambakan situasi ini sekian lama.

Pengkajian *Qiraat* mendapat tempat yang menggalakkan dalam kalangan masyarakat terutama kalangan ilmuwan Islam namun pendedahan yang diberikan itu tidak menyeluruh bahkan hanya tertumpu kepada metode bacaan sahaja. Demikian penumpuan terhadap inti pati *Qiraat* pula tidak mendapat tempat sewajarnya malah di IPT juga turut menerima tempias tersebut. Kitab-kitab yang diguna pakai dan silibus

yang diterapkan rata-rata dilihat tidak menyeluruh hanya merujuk aspek historikal dan metode bacaan *Qiraat* sahaja tanpa menerjah ke lubuk dalamnya. Sekalipun ada, ia hanya sekadar gambaran awal sahaja dan tidak mendalam kupasannya.

Berdasarkan pemerhatian sepanjang kajian ini dilakukan, pengkaji mendapati masih tiada lagi ulama dahulu hingga masakini terdiri daripada kalangan Melayu yang betul-betul layak digelar *alim kabir* dalam bidang *Qiraat* sebagaimana kelahiran tokoh *Qiraat* Sheikh Kurayyim Rajih (Sheikh Umum Sham), Sheikh Ahmad Ma'shorowi (Sheikh Umum Mesir), Sheikh Tamim Zorgbi (Pakar Rujuk Syria), Dr. Aiman Suwaid (Pakar Rujuk Syria) dan lain-lain. Namun begitu, kalangan ulama yang telah lama bertapak dalam bidang *Qiraat* ini sekian lama di Terengganu seperti Tuan Haji Ahmad Litar, Tan Sri Shaykh Ismail bin Mohamad al-Hafiz, Ustaz Haji Zainal Abidin bin Ahmad al-Hafiz juga tidak dinafikan kealiman mereka dalam perkembangan ilmu ini. Mereka banyak berjasa menabur bakti demi kesuburan ilmu al-Qur'an dan *Qiraat*. (Sila lihat bab empat)

Rata-rata ilmuwan yang ditemubual berpendapat bahawa pengajian dan pengajaran dalam bidang *Qiraat* secara khusus dan mendalam tidak begitu bertapak di institusi pengajian lebih-lebih lagi dalam skop yang lebih spesifik berkaitan ilmu tawjih *Qiraat*. Sekiranya ada sekalipun, ia hanya berkisar tentang sejarah *Qiraat*, metode bacaan *Qurrā'* dan sedikit aplikasi bacaan tersebut. Intipati *Qiraat* langsung tidak disebut dan disentuh dalam pengajaran dan pembelajaran.

Pemerhatian terhadap pengajaran ilmu *Qiraat* pada peringkat IPT menunjukkan implementasi pendedahan *Qiraat* dilihat agak terbatas sifatnya. Bermula di peringkat diploma samada di IQT, INSPI dan UniSZA sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini

(sila rujuk bab empat) kecuali di UniSZA sekarang yang baru memperkenalkan satu kursus sarjana baru (sila rujuk bab empat). Walaupun begitu, ia masih dalam penilaian dan dibuat penambah baikan dari semasa ke semasa.

Sekiranya anjakan transformasi penerapan subjek *Qiraat* boleh dilaksanakan melalui pelan yang tersusun rapi, dasar kemas dan rapi, strategi yang bijaksana, pemerkasaan kualiti pendidik dan pengurus pendidikan serta wujud pengukuran dari semasa ke semasa, pengkaji optimis proses pemantapannya akan bertapak kukuh dalam diri ilmuwan Islam dengan lahirnya benih-benih al-Qur'an pada masa yang mendatang. Penerapan subjek *Qiraat* wajar diperkenalkan sejak sekolah lagi kemudian diteruskan ke peringkat kolej seterusnya peringkat IPTA. Namun, silibus itu harus dikembangkan sesuai dengan peringkat ia ditawarkan. Melalui cara itu, barulah kita dapat melihat *Qiraat* senantiasa diketahui, difahami, dikembangkan dan dikaji pertaliannya dengan pelbagai disiplin ilmu Islam.

IPT sebagai pusat kecendekiawanan dan kesarjanaan harus diberi kesempatan secukupnya untuk membina wawasan dan membuat perancangan kependidikannya bagi memenuhi keperluan jangka pendek dan jangka panjang. Melahirkan ilmuwan Islam yang alim dalam pelbagai bidang Islam terutama *Qiraat* adalah proses yang memakan masa, bukan empat tahun, bukan lima tahun, tetapi mungkin sampai bertahun-tahun. Tapi semua ini amat berbaloi jika Negara dapat melahirkan tokoh besar masakin seperti Shaykh Kurayyim Rajih, Shaykh Tamim Zughbi dan seumpamanya.

Mengetahui, memahami disiplin ilmu *Qiraat* adalah suatu kelaziman bagi kalangan ilmuwan Islam silam. Lantaran, ia juga wajar diimplementasikan dalam kalangan ilmuwan Islam walaupun mereka berada daripada pelbagai bidang Islam. Ini

kerana segala kekeliruan ataupun kesamaran yang berlaku dalam kalangan ilmuwan Islam itu sendiri hanya boleh dirungkai dan dileraikan daripada menjadi wabak dan fitnah sekiranya kita menguasai ilmu berkenaan. Bahkan kita juga menjadi benteng utama dalam memelihara kesucian ilmu al-Qur'an dari digangu-gugat ataupun dicemari daripada pelbagai ancaman.

6.1.4 Rumusan Berkaitan Analisis Data Pengetahuan Dan Pendedahan Berkaitan *Qiraat*

Analisis dapatan kajian terhadap soal selidik yang diedarkan kepada responden yang terdiri daripada kalangan ilmuwan Islam daripada pelbagai bidang menatijahkan beberapa kesimpulan:

1. Pendekatan yang holistik bagi memastikan pengetahuan mengenai dalam empat aspek yang ditekankan oleh pengkaji wajar digemblengkan agar ia dapat dimengerti dan dikuasai dalam erti kata yang sebenar memandangkan tahap penguasaan pengetahuan ilmu *Qiraat* secara umum dan terhadap perkaitannya pada hukum fiqh secara khusus dalam kalangan ilmuwan Islam berada pada tahap sederhana. Sebagaimana yang dibangkitkan dalam permasalahan kajian berkaitan epistemologi tentang pertalian al-Qur'an, *Sab'at al-Ahruf* dan *Qiraat*, ternyata ada kebenarannya.

Sebanyak 52.6% (121 orang) kalangan dikategori masih kabur dan belum mengetahui hakikat hubungan mengenainya. Manakala berkaitan khilaf *Qiraat* pula 38.8% - 59.2% (89 orang – 136 orang) daripada kalangan responden berada pada tahap sederhana dan ke bawah. Bagi perkaitan *Qiraat* dengan membawakan beberapa contoh perkaitan tersebut, sebanyak 36.6% - 51.2% (84 orang – 118 orang) berada pada tahap sederhana dan ke bawah. Manakala berkaitan pertalian pula, 50.4% (116 orang) - 59.2% (136 orang) lebih separuh daripada responden berada pada tahap yang kurang memuaskan (sila rujuk bab lima untuk perincian).

Kesemua peratusan ini jika diamati memang satu aras petunjuk yang membimbangkan dan menjadi satu jawapan yang konkrit mengapa perlunya kajian ini dijalankan tambahan pula mereka ini terdiri daripada kalangan ilmuwan Islam. Dengan harapan melalui kajian ini, moga-moga ia membawa kepada satu solusi atau pendekatan yang realistik bagi menangani permasalahan terbabit daripada terus membarah.

2. Tahap pendedahan dalam kalangan ilmuwan Islam tentang *Qiraat* berada dalam keadaan sederhana. Majoriti mereka lebih mengenali *Qiraat* dari aspek bacaan sahaja. Beberapa faktor dominan lain dilihat memainkan peranan dalam memberikan maklumat berkaitan *Qiraat* seperti media massa, seminar dan lain-lain. Namun begitu, ia dilihat masih tidak memadai. Rata-rata mereka menyokong kuat usaha ke arah memperkasakan *Qiraat* secara komprehensif demi menampung segala kekurangan mereka untuk mengenali *Qiraat* dalam konteks yang sebenar dan menyeluruh. (sila rujuk bab lima untuk perincian).
3. Usaha-usaha yang bersepadu daripada pihak berwajib seperti institusi pengajian bermula peringkat menengah rendah, menengah tinggi hingga ke peringkat yang lebih tinggi wajar digemblengkan tahap pengajaran dan pembelajarannya dalam masyarakat khususnya kalangan ilmuwan Islam itu sendiri bagi memastikan skop pengajaran dan pembelajaran meluas kepada golongan sasar yang berkecimpung dalam bidang akademik. Ini kerana secara tidak langsung dapat meningkat lagi pengetahuan berkaitan dengannya.

6.2 SUMBANGAN ATAU PENEMUAN BAHARU KAJIAN

Kajian khusus tentang masih belum dilakukan oleh mana-mana pengkaji terutamanya ahli akademik di Malaysia. Ini kerana tahap kajian ilmiah dalam bidang *Qiraat* terutamanya peringkat P.hd di Malaysia masih berada pada tahap minima. Justeru ianya dilihat sangat bermakna dan diharapkan meninggalkan implikasi yang besar terhadap perkembangan ilmu *Qiraat* di Malaysia khususnya.

6.2.1 Sumbangan Atau Penemuan Baru Terhadap Pada Disiplin Ilmu

Sumbangan atau penemuan baru kajian ini terhadap ilmu Fiqh dapatlah dirumuskan seperti berikut:

1. Membantu para sarjana yang bukan dari pengkhususan *Qiraat* dan ingin mengkaji *Qiraat* agar dapat memahami perbahasan ilmu *Qiraat* lebih dekat lagi berdasarkan disiplin ilmu *Qiraat* yang sebenar.
2. Memberi panduan kepada pecinta al-Qur'an dalam pengajian ilmu *Qiraat* khususnya perkaitannya dengan ilmu Islam lain yang membawa kepada perbincangan ataupun kupasan menarik dalam kalangan ulama.
3. Sejarah *Qiraat* wajar diketahui dan difahami dengan baik. Tanpanya akan menimbulkan pelbagai pertanyaan dan persoalan yang boleh menyebabkan argument kalangan ilmuwan Islam.
4. Khilaf *Qiraat* sememangnya mempunyai talian yang erat dalam pelbagai ilmu terutama fiqh. Peranannya sama sekali tidak boleh dipertikaikan terutama dalam mengeluarkan sesetengah hukum fiqh. Namun pertalian bacaan '*Qiraat* Pilihan Fuqaha' tidak menjadi faktor utama pengeluaran sesetengah hukum fiqh dalam mazhab kalangan imam fuqaha. Ini kerana para Fuqaha merujuki lafaz *Qiraat* bukan berdasarkan bacaan *Qiraat* pilihan mereka bahkan berdasarkan kepelbagaian *Qiraat*.
5. Pengajian al-Qur'an di Terengganu masakini mengalami perubahan positif yang ketara namun dalam konteks ilmu *Qiraat*, ia dilihat masih berada pada peringkat permulaan dan memerlukan anjakan paradigma. Perangkaan satu silbus yang komprehensif dari semua peringkat wajar dilakukan segera demi memastikan

kesinambungan pengajian ini dapat dilihat bersesuaian antara satu sama lain. Terdapat kelopongan dalam sistem pengajian *Qiraat* ini. (sila rujuk bab empat)

6. Tahap pengetahuan dan pendedahan kalangan Ilmuwan Islam berkaitan *Qiraat* sederhana dan memerlukan satu pendekatan yang holistik.

6.2.2 Sumbangan Atau Penemuan Baru Terhadap Penuntut Ilmu Dan Komuniti Ilmuwan Islam

Dari segi implikasi terhadap penuntut ilmu dan faedahnya kepada masyarakat pula dapat dilihat pada beberapa perkara berikut:

1. Sebagai satu usaha memartabatkan ilmu *Qiraat* sesuai kedudukannya sebagai warisan ilmu yang begitu popular ketika dahulu agar dapat difahami dan dimengertikan oleh kalangan ilmuwan Islam dan para penuntut ilmu masakini.
2. Sebagai satu solusi ke arah memberikan pemahaman yang sebenar berkaitan *Qiraat* khususnya berkaitan peranan, perkaitan dan pertaliannnya dalam aspek-aspek berkaitan.
3. Sebagai sumber inspirasi, faktor pencetus atau pendorong semangat kepada para pecinta ilmu al-Qur'an dan *Qiraat* untuk melakukan kajian-kajian seterusnya yang berkaitan dengan bidang ini.

6.3 SARANAN ATAU CADANGAN

Kajian ini bakal mengutarakan beberapa saranan dan solusi yang perlu diberikan perhatian yang wajar oleh berwajib dalam memcapai matlamat memartabatkan dan memperkasakan pengetahuan dan pendedahan ilmu *Qiraat* di negeri Terengganu khususnya dan di Malaysia umumnya. Antara saranan-saranan yang mungkin boleh

dijadikan satu landasan ataupun platform ke arah merealisasikan transformasi ke arah matlamat ini iaitu:

1. Pendekatan dalam memperhebatkan budaya cintakan al-Qur'an dengan cara memperkenalkan, menyebarkan, memperkembangkan dan memajukan pembelajaran dan pengajaran ilmu tahfiz dan *Qiraat* kepada masyarakat ilmuwan secara khusus dan kepada seluruh masyarakat lain secara umum sewajarnya ditingkatkan dan dicanangkan secara bersama bukannya mengharapkan sebelah pihak sahaja. Bermula peringkat di awal usia yang dikelolai oleh ibubapa; di peringkat remaja yang dikelolai oleh pendidik-pendidik; seterusnya di peringkat IPTA pula dikelolai oleh kalangan ahli akademik yang bertauliyah dalam bidang ini dititik-beratkan. Penerapan sebegini adalah wajar bagi mewujudkan masyarakat yang celik al-Qur'an yang menguasai perkara-perkara yang bersangkutan paut dengan Ilmu al-Qur'an secara komprehensif.

2. Berdasarkan pengamatan pengkaji, pengajaran dan pembelajaran *Qiraat* di peringkat IPT adalah amat terhad dan terbatas skopnya. Ia hanya setakat pengenalan dan sedikit praktikal dengan secara menyeluruh bahkan sewajarnya ia dikaji dan diselidiki dengan lebih serius dan kritis. Institusi-institusi pengajian umpamanya perlulah membuat pertimbangan yang wajar agar silibus pengajian ini dijadikan satu subjek teras seperti subjek fikah, tafsir terutama di peringkat IPT. Ini bertujuan agar ia dapat diperluaskan dan dipelajari dengan efektif dan penuh berkesan. Memandangkan ilmu ini adalah suatu ilmu yang menyeluruh, perbincangan mengenainya secara tidak langsung memberi impak kepada pelbagai disiplin ilmu yang lain seperti tafsir, lughah, tauhid, fikah dan selainnya.

3. Perancangan penubuhan Universiti al-Qur'an yang di war-warkan oleh pihak kerajaan Negeri baru-baru ini dan Pusat Penyelidikan Al-Qur'an di Terengganu dilihat wajar dijadikan role model dan platform ke arah memartabatkan tahfiz dan *Qiraat* pada mata umum. Penulis optimistik sekiranya pihak IPT di Malaysia khususnya di Terengganu dapat mengorak langkah sepenuhnya untuk menubuhkan sekurang-kurangnya sebuah jabatan yang boleh merealisasikan pengajian al-Qur'an dan *Qiraat* dengan lebih sistematik seperti Jabatan al-Qur'an dan al-*Qiraat* maka tidak mustahil kita mampu menghasilkan penulisan yang bermutu, menerokai bidang ilmu ini lebih jauh dan mampu berdaya-saing seiringan dengan negara-negara lain seperti Mesir, Arab Saudi, Sudan, Jordan dan lain-lain yang sudah lama menubuhkan jabatan pengajian seperti ini.

4. Melalui pengalaman dan pengamatan pengkaji sebagai penuntut dan pengajar di beberapa buah IPTA di Malaysia seperti UKM (sebagai pelajar), USIM (sebagai tenaga pengajar; dahulu dikenali sebagai KUIM), UniSZA (sebagai tenaga pengajar hingga sekarang; dahulu dikenali sebagai KUSZA Dan UDM) dan UM (sebagai pelajar) ternyata IPT di Malaysia kekurangan pakar-pakar dalam bidang ilmu ini. Keadaan ini sememangnya memberi impak yang negatif dalam penyelidikan ilmiah yang hendak di jalankan kalangan pelajar itu sendiri terutamanya peringkat Sarjana dan Doktor Falsafah yang berminat mengkajinya dari pelbagai sudut disiplin ilmu. Walaupun sedemikian, para pelajar terutamanya pelajar peringkat Sarjana dan Doktor Falsafah seharusnya mengambil inisiatif untuk **lebih produktif** melakukan penyelidikan dan memperbanyakkan penulisan tentang ilmu *Qiraat* dari pelbagai aspek yang berkaitan dengannya sedaya mungkin bagi menampung kekurangan penghasilan karya-karya asli dan tahqiq buku-buku ilmu berkaitan *Qiraat* versi Melayu.

5. Di Malaysia, peranan IPT dalam menyediakan seminar-seminar, diskusi-diskusi di pelbagai peringkat yang mencangkupi pelbagai disiplin ilmu seharusnya dipuji dan disanjung. Bahkan gerak kerja ilmiah seperti ini mendapat tempat dan sambutan hangat oleh kalangan ahli akademik dan para ilmuwan lain. Namun begitu, penulis merasakan sudah sampai waktunya bagi pihak-pihak yang tertentu seperti mana-mana IPT pengajian Islam samada di peringkat negeri, kebangsaan mahupun antarabangsa. mengetengahkan seminar-seminar yang lebih dispesifikkan keilmuannya dalam bidang al-Qur'an dan ilmu *Qiraat* sahaja. Ini bertujuan untuk memupuk keterlibatan para ilmuwan Islam menceburi bidang ini dan memberi khidmat al-Qur'an mereka agar lebih "hidup" dan terus subur di persada akademik.

6. Kalangan ilmuwan Islam sewajarnya menghormati bidang dan pengkhususan. Bukan semua ilmuwan boleh mengajar, menulis dan memberi komentar dalam punulisan atau buku ilmiah mereka. Sekiranya mereka dalam kesamaran mengenai sesuatu bidang yang tidak diketahui atau dikuasai seharusnya mereka terlebih dahulu merujuk individu yang berkeahlian dalam bidang tersebut. Ini dibimbangi daripada mengeluarkan sesuatu pandangan ataupun pendapat yang tidak selari dengan disiplin ilmu.

7. Tidaklah menjadi suatu kerugian sekiranya mana-mana universiti di Malaysia ini mengimport ataupun meminjam pakar-pakar *Qiraat* yang terdapat di Negara Timur Tengah seperti Mesir, Arab Saudi, Sudan dan seumpamanya untuk dijadikan tenaga ahli akademik malah dijadikan sumber rujukan dalam mengetengahkan ilmu ini kepada intelektual-intelektual ataupun ahli akademik di Malaysia. Ini kerana sekiranya dibandingkan ataupun dinilai dari sudut keilmuan mereka dalam bidang ini, kita begitu jauh ketinggalan. Apatah lagi, kita begitu ketandusan pakar dalam bidang

berkenaan terutama di IPTA. Tambahan pula, ilmu ini tidak boleh diambil semata-mata teori yang diterjemahkan dalam kitab-kitab mahupun penulisan-penulisan bahkan ia perlu diambil secara *talaqqi mushafahah*. Penulis yakin melalui pendekatan ini secara tidak langsung, disiplin ilmu ini dapat dikembangkan sebaik mungkin.

8. Terengganu wajar mendepani negeri lain untuk dijadikan dijadikan role model dalam mewujudkan satu musabaqah dalam bidang *Qiraat* sebagaimana musabaqah taranum yang diadakan secara tahunan bermula, di peringkat negeri, kebangsaan mahupun antarabangsa. Bahkan secara relevan dari sudut ilmiah, pengkaji melihat sepatutnya, musabaqah *Qiraat* inilah yang sepatutnya diketengahkan oleh umat Islam sejagat berbanding yang lain. Sekiranya diimplementasikan, bukan saja akan mengharumkan Negeri ini bahkan membawa perkembangan pembelajaran ilmu al-Qur'an dengan pesat malah secara tidak langsung mengharumkan nama Malaysia di persada dunia Islam. Walaupun agak mustahil untuk dilaksanakan rentetan kekurangan pakar dalam bidang ini tetapi sekiranya dilakukan bersungguh-sungguh pasti menjadi realiti.

9. Penubuhan satu kursus sarjana muda berkaitan *Qiraat* oleh UniSZA pada masa ini adalah bertepatan walaupun bersifat tempelan bukan 'Tulin *Qiraat*', paling kurang kewujudan kursus ini dapat memelihara kelangsungan ilmu *Qiraat* di persada menara gading. Secara tidak langsung dapat menghapuskan kewahaman pemikiran umat Islam yang percaya bahawa al-Qur'an hanyalah riwayat Ḥafṣ daripada 'Āṣim. Para ilmuwan Islam juga tidak terselamat daripada isu ini. Apabila mereka mendengar bacaan selain Ḥafṣ, mereka bersegera mengingkarinya.

Pengkaji membawakan satu perkongsian seorang profesor⁵⁹⁵, Dekan dari Fakulti al-Qur'an *Qiraat* dari Universiti Madinah menceritakan pengalaman beliau sendiri terdapat kalangan makmum bertindak mempertikaikan bacaan beliau ketika menjadi imam kerana beliau membaca riwayat selain Hafş kemudian selepas menghuraikan keadaan sebenar barulah individu berkenaan berlapang dada. Itu baru dari aspek bacaan *Qiraat* sahaja. Begitu juga pengalaman pengkaji sendiri di mana persoalan demi persoalan dalam kalangan ilmuwan Islam mengenai *Qiraat* dan peranan dan implikasi perbezaannya pada hukum fiqh kadang mencetuskan kekhilafan maklumat dan argument. (pengkaji telah nyatakan dalam proposal mengenai permasalahan berkenaan)

10. Pengkaji membayangkan, di Terengganu suatu hari nanti akan menjadi 'Pusat Rujukan Utama' (Center Quranic Reseachers C.Q.R) dalam disiplin ilmu al-Qur'an terutamanya dalam bidang *Qiraat*. Di mana setiap daerah bakal menjadi sebagaimana daerah penguasaan Islam dalam penyebaran al-Qur'an pada era kegemilangannya. Jika dulu, Basrah, Kufah, Sham, Mekah, Madinah mewakili setiap bacaan *Qiraat* yang diajar oleh nabi S.A.W maka begitulah juga bagi setiap daerah di Terengganu. Kita dapat menyaksikan setiap pengajar bidang ini mempunyai sanad pengajarannya demi menjaga kualiti dan kesahan ilmu berkenaan. Setiap pengajar ataupun penyelidik al-Qur'an mengetahui dan memahami *Qiraat* sebagaimana ilmu yang lain malah mereka mampu membuat penyelidikan demi penyelidikan yang berkaitan dengan al-Qur'an dan *Qiraat* seadanya. Pemartabatan ini amat signifikan dengan kedudukan Terengganu sebagai sebuah negeri yang cukup ke depan dalam bidang ini dan mempunyai ramai kalangan ilmuwan Islam yang berwibawa dan menjadi rujukan dalam bidang *Qiraat*.

⁵⁹⁵ Beliau berkongsi pengalaman beliau semasa membentangkan satu kertas kerja berkaitan *Qiraat* di Seminar Antarabangsa al-Qur'an dan *Qiraat* (SQ 20010) bertempat di Unisza.

11. *Networking* atau jaringan kerjasama antara institusi tahfiz sama ada di peringkat sekolah yang menawarkan pengajian peringkat rendah atau menengah, atau institut yang menawarkan pengajian peringkat diploma dan IPT yang menawarkan sarjana wajar dijalinakan seadanya. Ini bagi meningkatkan lagi kesedaran atau motivasi pelajar yang menceburi bidang *Qiraat* mengetahui halatuju pengajian mereka agar lebih jelas dan terbuka. Program-program seperti lawatan ke IPT-IPT berkaitan atau pameran pendidikan tinggi perlu dipergiatkan lagi bagi menjamin semua warga pelajar mendapat maklumat yang jelas mengenai peluang-peluang pengajian di sesebuah institusi pengajian tinggi bertaraf universiti atau sekurang-kurangnya kolej universiti di mana penawaran *Qiraat* bukan sahaja menerusi program pengajian yang ditawarkan bahkan juga menerusi penyelidikan, penerbitan, persidangan, aktiviti pengantarabangsaan dan khidmat rundingan.

12. Pengajaran dalam bidang ini seharusnya dilihat dari aspek yang menyeluruh bukan hanya bersifat sisipan. Bermula di peringkat tadika, rendah, menengah rendah, menengah tinggi dan tinggi, ia harus diketengahkan seadanya demi meningkatkan kefahaman yang jitu dalam bidang tersebut. Pandangan yang menyuarakan kebimbangan terhadap permasalahan yang bakal timbul jika diperkenalkan secara meluas dalam kalangan masyarakat sewajarnya dibendung dan dikekang dengan merujuk kepada ilmuwan Islam yang berkeahlian dalam bidang ini. Ini kerana hukum mempelajari ilmu adalah fardhu kifayah bagi setiap kaum muslimin. Dalam masa yang sama memberi banyak kebaikan pada masa akan datang.

13. Para penggiat Ilmu *Qiraat* perlu bersikap prolifik dalam menghasilkan pelbagai penulisan ilmu tersebut dan membuat terjemahan buku-buku *Qiraat* agar ia mudah dipelajari dan dirujuki kalangan umum. Dalam masa yang sama, mereka harus memperkemaskan diri dengan memperkukuhkan lagi akademik mereka di peringkat

yang lebih tinggi. Bukan untuk bermegah-megah bahkan untuk kepentingan ilmu sendiri dan tuntutan ilmu selagi nyawa di kandung badan. Di waktu yang sama mereka yang memiliki kepakaran juga harus meneroka dan mengkaji dengan sebaik mungkin bidang-bidang ilmu *Qiraat* untuk manfaat bersama.

14. Sewajarnya pengiktirafan kepada ilmuwan *Qiraat* dunia diberikan malah melantik kalangan ulama besar dalam bidang *Qiraat* ini menjadi tenaga pengajar ataupun pensyarah jemputan bagi menggalakkan pengajaran dan pembelajarannya. Nama-nama besar seperti Shaykh Kurayyim Rajih, Shaykh Tamim Zourghi, Dr. Aiman Suwayd, Dr. Shaykh Ahmad Ma'sarawi dan lain-lain seharusnya dilantik menjadi salah seorang profesor pelawat bagi setiap universiti. Ini kerana ilmu *Qiraat* suatu ilmu yang berkaitan dengan ilmu *riwāyah* yang mempunyai silsilah tersendiri berbeza dengan ilmu yang lain.

15. Pengkaji sekian lama amat mendambakan agar satu karya Tafsir *Qiraat* yang merangkumi huraian wajah bacaan *Qiraat* Mutawatir dapat dihasilkan oleh kalangan ilmuwan Islam dalam masa terdekat ini. Walaupun usaha ini dilihat agak sukar untuk direalisasikan namun kerjasama daripada pihak berwajib memberikan suntikan dana dan usaha sama dan gabungan para ulama dalam pelbagai bidang seperti ilmuwan *Qiraat*, ilmuwan lughah, ilmuwan tafsir, ilmuwan Hadis dan lain-lain dapat digembeling bersama demi menghasilkan karya unggul bagi rujukan umum.

16. Kalangan penuntut yang telah berkecimpung dengan ilmu *Qiraat* semenjak dari awal lagi seharusnya meneruskan pengajian mereka bidang yang sama hatta ke peringkat pengajian yang lebih tinggi kerana amanah melakukan kajian dan penyelidikan ilmu tersebut berada di bahu mereka. Perkara ini terpaksa disebut kerana ada juga pelajar lepasan diploma *Qiraat* tidak berminat untuk menyambung dalam bidang *Qiraat* ke peringkat lebih tinggi kerana mereka kurang nampak dengan jelas

potensi ilmu *Qiraat* dan sudut peri penting ilmu berkenaan untuk terus dikuasai lantaran keterbatasan untuk menyambung pengajian dalam bidang berkenaan. Situasi ini adalah suatu yang amat merugikan dan menyedihkan.

Pengajian ilmu *Qiraat* harus disokong dengan kuat oleh semua pihak. Sokongan tersebut haruslah secara menyeluruh, antaranya, menubuhkan sebuah institusi yang bertaraf tinggi demi memberi peluang kepada ribuan pelajar tahfiz yang sedang menuntut di pelbagai pusat tahfiz diseluruh Malaysia. Peluang menyambung pelajaran ke pelbagai institusi di luar negara dalam bidang ilmu *Qiraat*, seharusnya diperhebatkan. Setakat ini tumpuan hanya terarah kepada Maahad *Qiraat* Shoubro, al-Azhar sahaja bahkan di sana masih terdapat pelbagai tempat pengajian lagi yang wajar diberi nafas baru (jalinan akademik), antaranya:

- i. *Kulliyyah al-Qur'an al-Karim li al-Qiraat wa 'Ulumiha*, Universiti al-Azhar, cawangan Tanta yang ditubuhkan pada 1992M.
- ii. *Kuliyyah al-'Ulya li al-Qur'an al-Karim*, Yaman pada tahun 1994M, Satu-satunya institusi yang menganugerahkan sanad *Qiraat* di samping ijazah sarjana muda yang sedia ada.
- iii. *Kuliyyah al-Qur'an al-Karim wa al-'Ulm al-Islamiyyah*, Sudan yang ditubuhkan pada 1990M.
- iv. *Kuliyyah al-Qur'an al-Qur'an*, Universiti Islam Madinah, Saudi Arabia yang ditubuhkan pada 1394H.
- v. *Jabatan al-Qiraat al-Qur'aniyyah di Universiti al-Balqa' al-Tatbiqiyyah* pada tahun 2000M di Jordan.

17. Jalinan kerjasama pakar-pakar akademik wajar digemblengkan demi menghasilkan Mushaf *Qiraat* atau Ensiklopedia versi Bahasa Melayu. Seterusnya, bagi mempersadakan ilmu *Qiraat* pada skop yang lebih luas, sekumpulan pakar *Qiraat*, pakar bahasa arab dan pakar tafsir, pakar fiqh malah pakar rekabentuk grafik perlu

bekerjasama bagi menghasilkan Ensiklopedia atau Mushaf *Qiraat* untuk digunakan dan dijadikan rujukan di Malaysia.

Ini kerana Ilmu *Qiraat* perlu didedahkan kepada masyarakat dalam bentuk yang lebih menarik. Mushaf atau Ensiklopedia yang mempunyai maklumat tentang sejarah imam-imam *Qiraat*, jenis-jenis *Qiraat*, huraian wajah *Qiraat*, gambarajah, peta, jadual dan carta yang lengkap dan dihiasi dengan warna-warna yang menarik diharap dapat memberi nafas baru terhadap perkembangannya.

Mushaf *Qiraat* dalam Bahasa Melayu juga bakal memberi anjakan paradigma kepada masyarakat Islam melayu khususnya kerana masyarakat kita masih didominasi oleh perbincangan mengenai asas-asas tajwid. Dengan adanya saranan sebegini, diharap pihak yang berwajib dapat mengambil perhatian kepada perkara ini. Pengkaji berharap setiap pihak yang berkecimpung dalam bidang Al-Qur'an dan *Qiraat* dapat merealisasikan hasrat mulia ini.

18. Kursus-kursus atau seminar-seminar yang boleh meningkatkan kefahaman masyarakat terhadap Ilmu *Qiraat* perlu dipergiatkan oleh pihak-pihak yang bertanggungjawab. Begitu juga dalam program-program TV dan radio yang jika diperhatikan program-program yang berkaitan dengan ilmu tersebut masih pada tahap minima iaitu dari aspek tajwid dan tarannum semata-mata. Pengkaji tidak menyalahi keadaan sebegini memandangkan apa yang diperkongsikan itu bersesuaian kepada masyarakat umum sahaja namun pengacara atau selibriti (biasanya kalangan yang pandai bertarannum) seharusnya bukan sahaja membawakan bacaan al-Qur'an dalam pelbagai bentuk *Qiraat* bahkan sewajarnya juga perlu diselitkan beberapa contoh bentuk *Qiraat* yang boleh menjelaskan peranan *Qiraat* demi percambahan ilmu dan keberadaan keberadaan ilmu *Qiraat* itu

sendiri. Secara tidak langsung ia menjadi satu publisiti dan promosi dalam penyebarannya.

19. Ilmu *Qiraat* ialah ilmu yang mempunyai kepelbagaian disiplin ilmu, termasuklah ilmu tafsir, fiqh dan fahasa atau linguistik. Satu rangka silibus berkaitan *Qiraat* secara komprehensif yang boleh diguna pakai di peringkat menengah dan tinggi wajar diketengahkan agar ia dapat dilihat mempunyai kesinambungan dari mula hingga ke akar umbi mengikut peringkat atau tahap pengajian yang diikuti. Usaha memperkenalkan kursus *Qiraat* kepada masyarakat awam yang berminat pula dilihat satu langkah yang proaktif wajar dipergiatkan.
20. Keperluan-keperluan strategik yang lain seperti, jawatan imam dan pegawai-pegawai dalam jabatan mufti hatta mufti sekalipun wajar diberi pendedahan berkaitan hal demikian kerana mereka menjadi rujukan masyarakat. Menjadi satu keperluan bagi mereka untuk menambah nilai ilmu dalam bidang *Qiraat*. Selama ini kita dihadang dengan perselisihan mazhab-mazhab fiqh dan jurusan perbandingan agama. Akan tetapi dengan mempelajari dan membuat perbandingan antara bentuk-bentuk *Qiraat* akan menjadi satu medan yang baru kepada ilmuwan Islam bagi melakukan transformasi dalam menyuburkan budaya ilmu dan nilai untuk disebarkan kepada semua lapisan masyarakat. Bagi merealisasikan hasrat ini, jawatakuasa khas yang terdiri dari kalangan ahli akademik dan pakar dalam pelbagai bidang pengajian Islam terutama di peringkat universiti dan kolej-kolej negeri perlu merangka dengan segera setiap aktiviti dan kursus pengajaran dan pembelajaran ilmu *Qiraat* dengan kaedah yang lebih efektif dan efisien.

21. Kalangan ilmuwan Islam seharusnya mengetahui, memahami, menganalisis, mengaplikasi dan membuat penilaian terhadap pendapat-pendapat *Qurrā'* dalam ilmu khilaf bacaan, usul *Qiraat*, perkaitan dengan ilmu tafsir, fiqh dan lain-lain.
22. Dari aspek prasarana IT pula, sewajarnya diwujudkan kemudahan makmal al-Qur'an yang boleh dijadikan tempat praktikal wajah-wajah *Qiraat* serta boleh dimuatkan segala macam program yang berkaitan dengan ilmu tersebut. Sememangnya pembelajaran *Qiraat* adalah berdasarkan konsep talaqqi mushafahah melalui bimbingan guru yang berkeahlian, namun harus diingat kepelbagaian pendekatan dan metodologi dalam pengajaran dan pembelajaran ilmu sudah tentu boleh menarik minat pelajar dan menjadikannya lebih mudah dipelajari. Lantaran, kemudahan seperti ini dilihat makmal sebagai tarikan kepada para penuntut Ilmu *Qiraat* untuk mempelajarinya dengan penuh minat.
23. Penghasilan jurnal-jurnal berkaitan *Qiraat* yang dijalankan dalam pelbagai seharusnya diperhebatkan dengan lebih mantap lagi agar ia setanding dengan jurnal-jurnal lain. Kalangan Ilmuwan Islam terutama ahli akademik dalam bidang *Qiraat* sewajarnya mengambil peluang bagi menyebar luas kepada mata umum.

6.4 KESIMPULAN

Al-Qur'an telah mengalami banyak fasa tribulasi ujian dalam mengharungi cabaran peredaran masa dan zaman. Bermula zaman nabi S.A.W, para sahabat r.a, para tabi'in, atba' tabi'in dan zaman selepas mereka. Namun kesemua ranjau dan onak berduri itu dapat diatasi dan dilindungi Allah melalui pemeliharannya dalam pelbagai cara. Kesamaran berkaitan Al-Qur'an, *Sab'at al-Ahruf* dan *Qiraat* bukan suatu yang baru. Namun masih ramai kalangan ilmuwan Islam yang belum memahami hakikatnya dan pertalian antara satu sama lain walaupun telah terdapat kalangan ulama terdahulu

mahupun sekarang telah membincangkannya dengan penjelasan yang tuntas dengan pelbagai komentar masing-masing demi meleraikan kekusutan berkenaan.

Di samping kelantangan suara sumbang yang cuba mempertikaikan kreabiliti *Qiraat* juga terpadam dengan kekebalan tembok dan kekukuhan benteng yang telah dibina sekian lama oleh ulama silam dan digagahi pula dengan huraian-huraian yang jitu oleh kalangan ulama masakini. Lantaran, para ulama bersepakat sesuatu *Qiraat* yang diterima-pakai adalah *Qiraat* yang memenuhi tiga rukun yang asas. Setiap bacaan yang menepati bahasa ‘Arab walaupun satu wajah, mempunyai persamaan dengan salah-satu *Muṣḥaf ‘Uthmani* dan mempunyai sanad yang sahih ini adalah *Qiraat* yang sahih sahaja diperakui bersumberkan daripad nabi S.A.W malah dikira sebahagian dari *Sab‘at al-Aḥruf*. Justeru itu, kelestarian *wajah-wajah Qiraat* yang terdapat dalam *Qiraat Sab‘ah* dan ‘*Asharah* yang telah disepakati ini wajib diperakui sebagai lafaz-lafaz al-Qur’an hakiki. Ini kerana meragui kredibilitinya bererti meragui kredibiliti al-Qur’an. Ia kelihatan begitu ampuh untuk ditembusi dengan sewenangnyanya.

Begitu juga hubungan *Qiraat* dan fiqh yang menjadi bahan polemik sesetengah mata umum yang begitu kabur atas peranan yang dimainkan oleh *Qiraat* dalam disiplin ilmu. Kekaburan ini kadang mengundang pelbagai kekeliruan dan kesamaran dalam menterjemahkan pemahaman yang tepat mengenainya. Bahkan kejahilan mengenai peri penting ilmu *Qiraat* dalam disiplin ilmu juga menyebabkan ia terus dipandang sepi dan tersisih di persada ilmu. *Qiraat* adalah anugerah Ilahi bersesuaian dengan perkembangan ilmu al-Qur’an. Khilaf *Qiraat* sememangnya mempunyai talian yang erat dalam pelbagai ilmu terutama fiqh. Peranannya sama sekali tidak boleh dipertikaikan terutama dalam mengeluarkan sesetengah hukum fiqh. Pengetahuan dan pendedahan mengenainya adalah merupakan satu kecaknaan kita sebagai ilmuwan Islam dalam mendepani pelbagai masalah yang mendatang.

RUJUKAN

Al-Quran

- Abduh Al-Rajihi. (1996). *Al-Lahajat Al-'Arabiyyah Fi Al-Qiraat Al-Quraniyyah*, Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abdul 'Ali al-Mas'ul, (2007). *Mu'jam Mustalahat 'Ilmi al-Qiraat*, Kaherah: Dar al-Salam.
- Abdullah Tahir. (1996). *Kritikan Sebagai Wardah dalam Karya Abdullah Munsyi*, Seminar Antarabangsa Munsyi Abdullah, 200 tahun.
- Abdul Fatah b Abd al-Ghani al-Qadi. (1965). *Tarikh Mushaf al-Syarif*. Kaherah: Maktabah al-Masyhad al-Husayni.
- Abdul Halim Muhammad Hadi Qabb. (1999). *al-Qiraat al-Quraniyyah: Tarikhuha. Thubutuha. Hujjiyatuha. Wa Ahkamuha*, Bayrut: Dar al-Arab al-Islami.
- Abdullah Ishak. (1995). *Pendidikan Islam Dan Pengaruhnya di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka,
- Abdul Karim al-Thauri. (2009). *Athar al-Zaman ala tafsir al-Quran al-karim: Dirasah Muqaranah baina Jami' al-Bayan li al-Tabari wa Tafsir al-manar li Muhammad Rasyid Redha*. Nilai: USIM.
- Abd. Fattah al-Sayyid Ajami al-Mirṣafi, (2008) *Hidāyah al-Qārī Ila Tajwid Kalām al-Bārī*, Kaherah, Dār Majd al-Islam.
- Abd. Manaf bin Haji Ahmad & Mohd. Nasri Isma'el, (2001). *Haid Dari Perspektif Perubatan dan Islam*, Watan Sdn.Bhd.
- Abdul Muiz, (2012). *Khilaf Perselisihan Pandangan Dalam Agama*, Kuala Lumpur: Must Read Sdn. Bhd.
- Abdul Samad. (1957). *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, Jil. 1, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

- Abu Amr Uthman al-Dani. (1996). *Al-taysir fi al-Qiraat al-Sab'i*. Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abu Bakr Ahmad bin Musa Ibn Abbas al-Baghdadi. (1972). *Kitab al-Sab'ah fi al-Qiraat li Ibn Mujahid*. Tah. Dr. Syauqi Dayf. Mesir: Dar al-Maarir.
- Afifi, Jamal al-Din Hassan. (1994). *al-Imam Ahmad bin Hanbal wa mawqifuhu min 'ilm al-kalam: 'ard wa naqd*. al-Azhar: Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah.
- A.H.Johs & Dj. Prentice, (1991). *Kamus Inggeris Melayu*, (Kuala lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Ahmad bin Musa bin al-'Abbās al-Tamimi bin Mujāhid, (1980) *al-Sab'ah fi al-Qiraat*, edi. Shauqi Dayf, (Egypt, Dār al-Ma'ārif.
- Ahmad Alam al-Din Ramadan al-Jundi. (1990). *al-Ghayah Fi al-Qira'at al-Ashr*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ahmad Mukhtar Umar et al., (t.t.) *Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asasī*, T.tp.: al-Munazamah al-Arabiah Li al-Tarbiyah Wa al-Thaqafah Wa al-Ulum.
- Ahmad Sunawari Long. (2009). *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: UKM.
- Alawiyy bin Muhammad Ahmad Balfaqih dan Muhammad Kurayyim. (1994). edi., *Al-Qur'an al-Karim Qiraat al-'Asharah al-Mutawatirah*, (al-Madinah al-Munawwarrah: Dar al-Muhajir, Cet. 2.
- Auni Haji Abdullah. (1991). *Islam dalam Sejarah Politik dan Pemerintahan Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.
- Auni bin Haji Abdullah. (2001). *Islam dan Perdagangan Dalam Sejarah Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Darul Fikir Sdn. Bhd.
- al-'Adawi, Muhammad Ahmad. (1947). *al-Sharh al-jadid li jawharah al-tawhid*. Misr: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- al-'Alim, Muhammad bin Muhammad bin 'Abd. (t.th). *Tuhfah al-Ikhwān fi sifat al-Rahman*. Ilminiya: Maktabah al-Sahwah al-Islamiyyah.

al-[°]Alim, Mustafa. (1986). *Ma[°]a[°] aqidah al-salaf: al-[°]aqidah al-wasitiyyah li Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah*. Juddah: Dar al-Mujtama[°].

al-Andalusiyy, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf. (1993). *Tafsir al-bahr al-muhit*. 8 Jil. Bayrut: Dar al-Kutub al-[°]Ilmiyyah.

al-Asfirayni, Abu al-Muzaffar Shahifur bin Tahir bin Muhammad. (1940). *al-Tabsir fi al-Din wa tamyiz al-firqah al-najiyah[°] an al-firq al-halikin*. Sunt. Muhammad Zahid al-Hassan al-Kawthari. al-Qahirah: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah.

al-Ash[°]ari, Abu al-Hassan [°]Ali bin [°]Isma[°]il. (t.th.). *Usul Ahl al-Sunnah wa al-Jama[°]ah al-musammah bi risalah ahl al-thugr*. Sunt. Muhammad al-Sayyid al-Jalaynid. t.tp.: t.pt.

al-Ash[°]ari, Abu al-Hassan [°]Ali bin [°]Isma[°]il. (1991). *al-Ibanah fi usul al-diyana*. Bayrut: Dar al-Qadiri.

al-Ash[°]ari, Abu al-Hassan [°]Ali bin [°]Isma[°]il. (2000). *al-Luma[°] fi al-radd[°] ala ahl al-zaygh wa al-bida[°]*. Bayrut: Dar al-Kutub al-[°]Ilmiyyah.

al-[°]Azzami, Salamah al-Quda[°]i. (t.th.). *Furqan al-Qur'an bayna sifat al-khaliq wa sifat al-akwan*. Maydan Ahmad Mahir: Matba[°]ah al-Sa[°]adah.

al-Badawi, [°]Abd al-Majid Abu al-Futuh. (1988).. *al-Tarikh al-siyasi wa al-fikri li al-madhab al-Sunniyy fi al-mashriq al-Islamiyy min al-qarn al-khamis al-hijriyy hatta suqut Baghdad*. al-Mansurah: Dar al-Wafa[°].

al-Baghdadi, [°]Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad. (1928). *Kitab usul al-din*. Bayrut: Dar al-Madinah.

al-Baghdadi, [°]Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad. (t.th.). *al-Farq bayna al-firaq*. Maydan al-Azhar: Maktabah Muhammad [°]Ali Subayh wa awladuhu.

al-Bajuri, Ibrahim bin Muhammad. (1972). *Sharh Jawharah al-tawhid*. t.tp.: t.pt.

al-Banna, Hassan. (t.th.). *al-[°]Aqa'id*. t.pt.: Dar al-Shihab.

al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husayn bin [°]Ali. t.th. *Kitab al-Asma' wa al-sifat*. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-[°]Arabi.

- al-Bayjuri, Ibrahim bin Muhammad. (1990). *al-Mukhtar min sharh al-Bayjuri °ala al-jawharah*. t.tp.: al-Idarah al-Markaziyyah li al-Ma°ahid al-Azhariyyah.
- al-Bukhari, Muhammad bin Isma°il bin Ibrahim bin al-Mughirah. (2000). *Sahih*. 5 jil. al-Qahirah: Dar al-Hadith.
- al-Buti, Muhammad Sa°id Ramadan. (1990). *Kubra al-yaqiniyyat al-kawniyyah: wujud al-khaliq wa wazifah al-makhluq*. Dimashq: Dar al-Fikr.
- al-Buti, Muhammad Sa°id Ramadan. (1992). *al-°Aqidah al-Islamiyyah wa al-fikr al-mu°asir*. Dimashq: Manshurat Jami°ah Dimashq.
- al-Buti, Muhammad Sa°id Ramadan. (1998). *al-Salafiyyah: marhalah zamaniyyah mubarakah la madhhab Islami*. Dimashq: Dar al-Fikr.
- al-Dawudi. Syamsuddin Muhammad bin Ali. (1983). *Tabaqqat al-Mufassirin*. Cet. Bayrut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah.
- al-Dayf, Nasha°at °Abd al-Jawwad. (t.th.). *al-Manhaj al-jadid fi sharh jawharah al-tawhid*. t.pt.: t.tp.
- al-Farfur, Muhammad °Abd al-Latif Salih. (1988). *Mi°yar al-ma°ayir aw usul al-khilaf al-°ilmi*. Dimashq: Dar al-Ma°mun li al-Turath.
- al-Ghani, °Abd al-Maqsud °Abd. (1406). *Usul al-°aqidah al-Islamiyyah*. al-Qahirah: Maktabah al-Zahra°.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. (1351). *Iljam al-°awwam °an °ilm al-kalam*. t.tp.: Idarah al-Tiba°ah al-Muniriyyah.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. (1986). *al-Maqsad al-Asna fi sharh ma°ani asma° Allah al-Husna*. Sunt. Fadlah Shahadah. Bayrut: Dar al-Mashriq.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. (1993). *Faysal al-tafriqah bayna al-Islam wa al-Zindiqah*. Sunt. Samih Dughaym. Bayrut: Dar al-Fikr al-Lubnani.
- al-Habashi, °Abd Allah al-Harariyy. (1999). *al-Sharh al-qawim fi hal al-faz al-sirat al-mustaqim*. Bayrut: Dar al-Mashari°.

al-Hafni, °Abd al-Mun°im. (1990). *al-Mu°jam al-falsafi*. al-Qahirah: al-Dar al-Sharqiyyah.

al-Hamid, °Irfan °Abd. (t.th.). *Dirasat fi al-firq wa al-°aqa'id al-Islamiyyah*. Baghdad: Matba°ah As°ad.

al-Hamidi, Isma°il bin Musa. (1936). *Hawash °ala sharh al-kubra li al-Sanusi*. Misr: Matba°ah Mustafa al-Babi al-Halabi.

al-Huwayni, Hassan Mahram al-Sayyid. (1986). *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah wa atharuha fi tasha°ub al-madhahib wa ikhtilaf al-firaq*. al-Sayyidah Zaynab: Dar al-Huda.

al-Jalaynid, Muhammad al-Sayyid. (1999). *Manhaj al-salaf bayna al-°aql wa al-taqlid*. al-Qahirah: Dar Quba°.

al-Jalaynid, Muhammad al-Sayyid. (2000). *al-Imam Ibn Taymiyyah wa qadiyyah al-ta'wil*. al-Qahirah: Dar Quba°.

al-Jami, Muhammad Aman °Ali. (t.th.). *al-Sifat al-ilahiyyah fi al-kitab wa al-sunnah al-nabawiyyah fi daw' al-ithbat wa al-tanzih*. Bilbis: Dar al-Taqwa.

al-Jazari, Muhammad bin Muhammad. (1994). *Tayyibah al-Nashr Fi al-Qiraat al-Ashr*, Madinah Munawwarah: Maktabah al-Huda,.

al-Jurjani, °Ali bin Muhammad bin °Ali. (1998). *Kitab al-ta°rifat*. Bayrut: Dar al-Fikr.

al-Juwayni, Abi al-Ma°ali. (1978). *al-°Aqidah al-Nizzamiyyah*. al-Azhar: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah.

al-Kattani, al-Sayyid Muhammad bin Ibrahim bin °Abd al-Ba°ith al-Husayni. (1997). *Ibra' al-dhimmah bi tahqiq al-qawl hawla iftiraq al-ummah*. al-Ghardaqah: Dar al-Safwah.

al-Khadimi, Muhammad Wahabi bin Husayn Afandi. (t.th.). *al-°Aqa'id al-khayriyyah fi tahrir madhhab al-firqah al-najiyah wa hum Ahl al-Sunnah wa al-Jama°ah wa al-radd °ala mukhalifihim*. t.tp.: Dar Ihya' al-Kutub al-°Arabiyyah.

Al-Kha°ib, Muhammad Al-Sharbini, (t.th.). *Mughni al-Muhtaj*, Bayrūt: Dār al-Fikr.

- al-Kinani, °Abd al-°Aziz Yahya. (t.th.). *al-Haydah wa intisar al-manhaj al-Salafi*, Jizah: Maktabah al-Taw°iyyah al-Islamiyyah.
- al-Kurdi, Rajih °Abd al-Hamid. (1989). *°Alaqah sifat Allah Ta°ala bidhatihi*. °Amman: Dar al-Furqan.
- al-Maqrizi, Abu al-°Abbas Ahmad bin °Ali. (t.th.). *Kitab al-mawa°iz wa al-i°tibar bi dhikr al-khitat wa al-athar*. 2 Jil. Bayrut: Dar Sadir.
- al-Maydani, °Abd al-Rahman Hassan Habannakah. (1992). *al-°Aqidah al-Islamiyyah wa ususuha*. Dimashq: Dar al-Qalam.
- al-Mirsafi, Abd. Fattah Sayyid, (2008), *Hidayatul al-Qari Ila Tajwid Kalam al-Bari*, Qahirah: Dar al-Majd Islam.
- al-Mu°jam al-°Arabi al-asasi*. (t.th.). al-Munazzamah al-°Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqafah wa al-°Ulum. t.tp.: Larus.
- al-Nabulsi, °Abd al-Ghani. (t.th.). *al-°Aqidah al-sahihah fi Allah Subhanahu wa Ta°ala*. t.tp.: Dar Muslim.
- al-Nadawiyy, Abu al-Hassan °Ali al-Hassani. (1993). *Rijal al-fikr wa al-da°wah fi al-Islam: khas bi hayah Shaykh al-Islam al-Hafiz Ahmad bin Taymiyyah*. Kuwayt: Dar al-Qalam.
- al-Najjar, °Amir. (2003). *°Ilm al-kalam: °ard wa naqd*. al-Qahirah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah.
- al-Nashshar, °Ali Sami. t.th. *Nash°ah al-fikr al-falsafi fi al-Islam*. 3 Jil. al-Qahirah: Dar al-Ma°arif.
- al-Nawawi, Muhyiddin bin Syaraf, (t.th.). *Majmu° Syarh al-Muhazzab Li Imam al-Syirazi*, P.thq. Muhammad Najib al-Muti°I, Jaddah: Maktabah al-Irshad.
- al-Qadi, Abd. Fattah, (1998) *Tarikh al-Qurra al-Asharah Wa Ruwatuhum Wa Tawaturu Qiraatihim Wa Manhaju Kulli Fi al-Qira°ah*, Misr: Maktabah al-Qahirah.
- al-Qaradawi, Yusuf. t.th. *al-Marji°iyyah al-°ulya fi al-Islam li al-Qur°an wa al-sunnah*. al-Qahirah: Maktabah Wahbah.

al-Qasimi Muhammad Jamaluddin bin Muhammad, (2011). *Mahāsin al-Ta'wil*, edi. Muhammad Basil 'Uyūn al-Saud, Beirut: Dār al-Kutub, 1.

Al-Qāsim bin Sallām Abu Shāmah, (1995) *Fadhāil al-Qur'an li al-Qāsim bin Salām*, edi. Marwan al-'Atiyyah, Beirut, Dār Ibnu Kathīr.

al-Qawī, Ṣabrī °Abd Ra'ūf, (1997). *'Atha al-Qiraat fī al-fiqh al-islāmī*, Riyadh: Adwad al-Salaf.

al-Qi'ī, Muhammad °Abd al-Mun°im. (1996). *al-Aslan fī °ulum al-Qur'an*. t.tp.: t.pt.

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (1996). *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cet. 5.

al-Qusi, Muhammad °Abd al-Fudayl. (t.th.). *Mawqif al-salaf min al-mutashabihat bayna al-muthabbitin wa al-mu'awwilin*. t.tp.: t.pt.

al-Qurtubi. Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. (1990). *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Cet. 5. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Zahabi, Muhammad bin Husayn. (2000). *Al-tafsir wa al-Mufasssirun*. Bayrut: Dar al-Yusuf.

al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin °Umar bin al-Husayn. (1935). *Asas al-taqdis fī °ilm al-kalam*. Misr: Matba°ah Mustafa al-Babi al-Halabi.

al-Raziq, Mustafa °Abd. (1966). *Tamhid li tarikh al-falsafah al-Islamiyyah*. al-Qahirah: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr.

al-Ṭabarī, Abi Ja°far Muhammad. (1988). *Jami° al-Bayan °An Ta'wil 'Ay al-Quran*, Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Sawi, Ahmad bin Muhammad. (t.th). *Kitab Sharh al-Sawi °ala jawharah al-tawhid*. t.tp.: Lajnah Ihya' al-Kitab al-Islami fi Masjid al-Sarujīyyah.

al-Shabi, °Ali. t.th. *Mabahith fī °ilm al-kalam wa al-falsafah*. t.tp.: t.pt.

al-Shahrustani, Abu al-Fath Muhammad bin °Abd al-Karim. (1990). *al- Milal wa al-nihal*. Bayrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.

al-Shanqiti, Muhammad al-Amin al-Jakni. (1991). *al-Asma' wa al-sifat: naqlan wa 'aqlan*. Sunt. Hassan al-Samahi Suwaydan. Bayrut: Dar al-Qadiri.

al-Sharqawi, 'Abd Allah Hijazi. (1955). *Hashiyah 'ala sharh al-Imam Muhammad bin Mansur al-Hudhudi*. Misr: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi.

al-Şibāgh', Muhammad Luţfī, (1990) *Lamahāt fī 'Ulūm al-Qur'an wa Tijāhāt fī al-Tafsīr*, Beirut, al-Maktabah al-Islāmi.

al-Sili, Sayyid 'Abd al-'Aziz, (1993). *al-'Aqidah al-Salafiyyah bayn Ibn Hanbal wa al-Imam Ibn Taymiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Manar.

al-Sin'ani, Muhammad bin Ismail, (2001). *Subula al-Salam*, (Dar al-Asimah: Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah.

al-Suyuti, Jalaluddin (1988). *al-Itqan fī 'ulum al-Qur'an*. Sunt. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. 4 Jil. Bayrut: al-Maktabah al-'Asriyyah.

al-Suyuti, Jalaluddin (1997), *al-Itqan fī Ulum al-Qur'an*. Tah. Sa'id al-Manduh. Bayrut: Muassasah al-Kutub al-Thiqafah

al-Tirmidhi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah Ibn Musa bin al-Dahhak. (1997). *Sahih*. 8 Jil. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-'Uthaymin, Muhammad Salih. (1922). *Sharh lum'ah al-i'tiqad*. al-Isma'iliyyah: Maktabah al-Imam al-Bukhari.

al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar, *Al-Kashāf 'an haqā'iq al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, P.thq. 'Abdul Razak al-Mahdi, Bayrūt: Dār Ihya' al-Turath al-'Arabi.

al-Zayn, Muhammad Husni. (t.th.). *Mantiq Ibn Taymiyyah wa manhajuh al-fikri*. t.tp.: Maktab al-Islami.

al-Zuhaili, Wahbah, (1986). *Usul al-Fiqh al-Islam*, Damsyik: Dar al-Fikr.

Basri Ibrahim. (1997)> *Ke Arah Pemantapan System Kekeluargaan Islam*, (Kuala Lumpur, Dār Nu'mān, ,Cet. 1.

Buyong Adil. (1982). *Sejarah Terengganu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Blagden, C.O, (1924). *A Note On The Terengganu Inscription*, Journey of Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, II (III).

Daud Abdullah al-Fatani. (t.th.) *al-Durr al-thamin*. t.tp.: Percetakan al-Ma'arif.

Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, Berhanundin Abdullah, Rohaizan Baru, (2015). *Peranan Ulama Dalam Kesultanan Terengganu*, Kuala Terengganu: Yayasan Sultan Mizan.

Fatimi, S.Q, (1963), *Islam Comes to Malaysia, Singapore*: Malaysia Sociological Research Institute Ltd.

Fudah, Sa'id °Abd al-Latif. (1998). *Tahdhib sharh al-Sanusiyyah: umm al-barahin*. °Amman: Dar al-Bayariq.

Hill, A.H. (1960). *Hikayat Raja-raja Pasai*, *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 23, part 2.

Hugh Clifford. (1961). *Expedition To Terengganu an Kelantan*, *Jurnal of Malayan Branch of the Royal Aiatic society*, vol. 34, part 1.

Hawwa, Sa'id. (1992). *al-Asas fi al-sunnah wa fiqhuha: al-°aqa'id al-Islamiyyah*. 3 Jil. Shari° al-Azhar: Dar al-Salam.

Hilmi, Mustafa. (1996). *Qawa'id al-manhaj al-Salafi fi al-fikr al-Islami*. Iskandariyyah: Dar al-Da°wah.

Ibn Ahmad bin Muhammad al-Banna. (1987). *Ithaf Fudala' al-Bashr Bi al-Qira'at al-Arba'ah Ashar*. Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah: Kaherah

Ibn °Asakir, Abu al-Qasim °Ali bin al-Hassan. (1399). *Tabyin kadhhib al-muftari*. Sunt. al-Kawthari, Muhammad Zahid. Dimashq: Dar al-Fikr.

Ibn Taymiyyah. (2001). *Majmu'ah Fatawa*. c.2 , Mansurah: Dar al-Wafa'

Ibn Abi al-°Izz, °Ali bin °Ali bin Muhammad. (1991). *Sharh al-'aqidah al-Tahawiyyah*. Sunt. °Abd Allah bin °Abd al-Muhsin al-Turki dan Shu°ayb al-Arna'ut. 2 Jil. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah.

Ibn Bakr, °Ala' al-Din bin Kamal. (1990). *Muhadarat fi al-Salafiyyah*. Shibin al-Kum: Dar Fajr li al-Turath.

Ibn Hanbal, Ahmad, al-Bukhariyy, Ibn Qutaybah & al-Darimiyy, °Uthman. (1971). *°Aqa'id al-salaf*. Sunt. al-Nashshar, °Ali Sami & al-Talibi, °Ammar Jam°i. Iskandariyyah: Munsha'ah al-Ma°arif.

Ibn Jazari. (1996). *Taqrib al-Nasyr fi al-Qiraat al-Asyr*. Tah. Ibrahim Uthwah Iwad. Kaherah: Dar al-hadith.

Ibn Jazari. (t.t). *al-Nasyr fi al-Qiraat al-Asyr*. tah. Jalaluddin Muhammad Syaraf. Mesir: Dar al-Sahabah.

Ibn Kathir .(1997). *Tafsir Ibnu Kathir*, Bayrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma°il. 1993/1414H. *Tafsir al-Qur'an al-°azim*. 4 Jil. Bayrut: Dar al-Khayr.

Ibn Khuzaymah, Muhammad Ishaq. (1988). *Kitab al-tawhid wa ithbat sifat al-Rabb °Azz wa Jall*. Bayrut: Dar al-Jayl.

Ibn Lubban, Muhammad bin Ahmad bin °Abd al-Mu°min. (2002). *Izalah al-shubuhat °an al-ayat wa al-ahadith al-mutashabihat*. al-Qahirah: Dar al-Bayan.

Ibn Qayyim, Abu °Abd Allah Muhammad bin Abu Bakr bin Ayyub bin Sa°d. (1984). *Ijtima al-juyush al-Islamiyyah °ala ghazw al-Mu°attilah wa al-Jahmiyyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.

Ibn Rajab, °Abd al-Rahman bin al-Hassan bin Muhammad bin Abi al-Barakat. 1995/1416H. *Bayan fadl °ilm al-salaf °ala °ilm al-khalaf*. Bayrut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.

Ibn Rusd, Muhammad bin Ahmad, (1415). *Bidayah al-Mujtahid Wa Nihayah al-Muqtasid*, Qahirah: Maktabah Ibn Taimiyyah.

Ibn Taymiyyah, Abu al-°Abbas Ahmad bin °Abd al-Halim. (1394) *al-Iklil fi al-mutashabih wa al-ta'wil*. t.tp.: t.pt.

Ibn Taymiyyah, Abu al-°Abbas Ahmad bin °Abd al-Halim. (1996). *al-Tadammuriyyah*. al-Riyad: Maktabah al-°Ubaykan.

Ibrahim, Salah °Abd al-°Alim. (1991). *Fi al-°aqidah al-Islamiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Tiba°ah al-Muhammadiyyah.

°Inayah, Ghazi. (1993). *Muhkam wa mutashabih al-Qur'an*. Bayrut: Dar Ibn Hazm.

Ismail bin Muhammad al-Jurāhī, (1930). *Kashf al-Khifā' wā Muzīl al-'Ilbās*. Kaherah: Maktabah al-Qudsi, Jil 1.

Ismail Ali. (1993), *Pendidikan Islam Di Kalangan Orang Dewasa: Kajian Kes Di Negeri Terengganu darul Iman*, dalam Ismail Abdul Rahman et. al. (1993), *Isu-isu Pendidikan Di Malaysia: Cabaran Dan Harapan*, Kuala Terengganu: Kolej Ugama Sultan Zainal Abidin.

°Itr, Nur al-Din. (1993). *°Ulum al-Qur'an al-karim*. Dimashq: Dar al-Khayr.

Jawhari, Muhammad Rabi° Muhammad. (1998). *Iqtinas al-°awali min iqtisad al-Ghazali*. t.tp.: Dar al-°tisam.

Khalifah, Ibrahim °Abd al-Rahman Muhammad. (1984). *al-Dakhil fi al-tafsir*. Misr: t.pt.

Labib al-Said. (t.t). *Difa' an al-Qiraat al-Mutawatirah fi muwajahati al-Tabari al-Mufassir*, Bayrut: Dar al-Maarif.

Mohd Saleh bin Haji Ahmad, (2007). *Khilaf Ulama' Dalam Hukum Figh : Sebab Dan Adab-Adabnya*. Pulau Pinang: Jabatan Mufti.

Mahmood Zuhdi bin Abdul Majid, (2006). *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, (Kuala Lumpur, Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, Cet. 6).

Mohammad Subki Abdul Rahman, Mohd Rifqi Myiddin, *Ensiklopedia Bidaah: Khilafiah, Hujah, Syariah, Sejarah, Mazhab*, Selangor: PSN. Publications Sdn Bhd.

- Moshe Yegar. (1991). *Islam and Islamic Institutions in British Malaya*. Jerusalem: The Magnes Press, 252. Lihat, Muhammad Abu Bakar, *Ulama Terengganu Suatu Sorotan*, Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distribution Sdn Bhd.
- Mudasir Rosder. (1989). *Asas tauhid: pertumbuhan dan huraianannya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad bin Jarir al-Tabari. (1992). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*. Bayrut: Dar Kutub al-Ilmiyyah.
- Muhammad Abu Bakar. (1991). "Tok Syekh Duyong," dalam Muhammad Abu Bakar, *Ulama Terengganu Suatu Sorotan*, Terengganu: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Muhammad 'Abd. al-'Azim al-Zarqani, (1995). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'ān*, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Muhammad Arif Uthman Musa al-Harari. (1997). *Al-Qiraat al-Mutawatirah allati Ankaraha Ibn Jarir al-Tabari fi Tafsiri wa al Raddu alaihi min awwali al-Quran ila Akhir Surah al-Taubah*, Madinah al-Munawwarah: Jamiah Islamiyyah.
- Muhammad Shah Ramadhan. (2002), *Permasalahan Haid, Nifas & Istihadah Berdasarkan Tinjauan Fiqh & Perubatan*, (Kuala Lumpur: Pustaka Jiwa Sdn.Bhd.
- Muhammad Tahir °Ashūr, (1997). *Tafsir al-tahrīr wa al-tanwīr*, (Jumhuriyat Tunisiyat: Dār Suhūn li Nashr wa al-Tauzī.^c
- Muhammad Umar Bazamul, (1996). *al-Qiraat Wa Atharuha Fi al-Tafsir Wa al-Ahkam*, Mamlakah al-Arabia al-Su'udiah: Dār al-Hijrah.
- Muhammad Salim Muhaysin, (1984) *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī 'Ulūm al-'Arabia*, Kaherah, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah.
- Muhammad Salim Muhaysin. (2003). *Tafsir Fath al-Rahman al-Rahim..* Juz 1. Cet1. Kaherah: Dar Muhaysin.

- Muhammad Salim Muhaysin. (tt). *al-Irshadat al-Jaliyyah Fi Qira'at al-Sab'i Min Tariq al-Shatibiyyah*, Kaherah: Maktabah al-Kulliyyat.
- Muhammad Salim Muhaysin (2002). *al-Qaul al-Sadid fi al-Difa' 'an Qira'at al-Quran al-Majid*, Kaherah: Dar Muhaysin.
- Muhammad Subki Abdul Rahman, Mohd Rifqi Myidin, (2012). *Ensiklopedia Bid'ah*, Selangor: PSN Publications Sdn. Bhd.
- Muhammad Umar bin Salim. (1997). *Al-Qiraat wa Atharuha fi al-Tafsir wal Ahkam*. Riyadh: Dar al-Hijrah.
- Muhyi al-Din Sabir, (1999). *Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asasi*, al-Munazzamah al-'Arabiyyah li 'al-Taribiyyah wa al-Thaqafah wa al-'Ulum.
- Musa, Jalal Muhammad. (1975) *Nash'ah al-Ash'ariyyah wa tatawwuruha*. Bayrut: Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Muṣṭafā al-Sibā'ī, (1998) *al-Sunnah wa makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī*, Kāherah: Dār al-Salām.
- Muslim, Abu al-Husayn. (1998). *Sahih*. 1 jil. Bayrut: Dar Ibn Hazm.
- Mustaffa Al-Bugha, (1987). *Al-Fiqh al-manhaji 'ala al-mazhab al-imam al-shāfi'ī*, Dār al-Qalam, Dimashq, Cet. 1.
- Qism al-Abhath wa al-Dirasat al-Islamiyyah fi Jam'iyah al-Mashari' al-Khayriyyah al-Islamiyyah. (1998). *al-Durr al-masun fi tafsir 'amma yatas'alun wa surah al-Fatihah*. Bayrut: Dar al-Mashari'.
- Ṣabirī 'Abd al-Ra'ūf Al-Qawī, (1997). *'Atha al-Qiraat fi al-fiqh al-islāmī*, (Riyadh: Adwa' al-Salaf, Cet. 1.
- Said Ibrahim (2000). *Al-Fiqh al-wāḍiḥ 'alā mazhab al-imām al-shāfi'ī*, (Kuala Lumpur: Darul Ma'rifah, Cet. 1.
- Salih, 'Abd al-Rahman, (1995). *Mawqif Ibn Taymiyyah min al-Asha'irah*. 3 Jil. Riyad: Maktabah al-Rushd.

- Salih, Sa'd al-Din al-Sayyid. (1991). *al-ʿAqidah al-Islamiyyah fi daw'i al-ʿilm al-hadith*. al-Qahirah: Dar al-Safa.
- Salim ʿAmr ʿAbd al-Munʿim. (t.th.). *al-Manhaj al-Salafi ʿinda al-Shaykh Nasir al-Din al-Albani*. Juddah: Dar al-Salaf al-Salih.
- Salim, Ibrahim Hassan. (1993). *Qadiyyah al-ta'wil fi al-Qur'an al-Karim bayna al-ghulah wa al-mu'tadilin*. Bayrut: Dar Qutaybah.
- Sayyid Lashin bin Abu Faraj, Khalid Muhammad al-Hafiz, (1420). *Taqrib al-Maani Fi Sharh Hirzu al-Amani Fi al-Qiraat al-Sab'I*, Mamlakah Suudi al-Arabia: Maktabah Dar al-Zaman.
- Shihabuddin Abd. Rahman bin 'Ismā'il al-Muqaddisi, (1975) *al-Mursyid al-Wajiz ila 'Ulum Tata'allaq bi al-Kitab al-'Aziz*, edi. Ṭayyār Qawlāj, Beirut, Dār Ṣādir.
- Subhi, Ahmad Mahmud. (1985). *Fi ʿilm al-kalam: dirasah falsafiyyah li ara' al-firq al-Islamiyyah fi usul al-din: al-Asha'irah*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-ʿArabiyyah.
- Taha al-Dasuqi Habishi. (1987). *al-Janib al-ilahi fi fikr al-Imam al-Ghazali: ʿard wa tahlil*. al-Qahirah: Dar al-Tibaʿah al-Muhammadiyyah.
- Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengertian al-Quran*, (1992). cetakan kelima, Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- ʿUthaymin, Muhammad Salih. (1990). *al-Qawa'id al-muthla fi sifat Allah wa asma'ih al-husna*. al-Qahirah: Maktabah al-Sunnah.
- Said Ibrahim, (2000). *Al-Fiqh al-wāḍiḥ ʿalā mazhab al-imām al-shāfiʿī*, Kuala Lumpur: Darul Ma'rifah Cet, 1.
- Shafei Abu Bakar. (1983). "Identiti Keagamaan dan Tradisi Pengajian Di Terengganu", dalam Mohd Salleh bin Hj. Awang, PESAKA, Kuala Terengganu: Lembaga Muzium Negeri Terengganu.
- Shafie Abu Bakar. (1989). *Perkembangan Keilmuwan Dan Kesedaran KeIslaman Di Terengganu*, Pesaka V, suntingan Dato' Setia Jasa dan Mohd Yusof Abdullah, Kula Terengganu: Lembaga Muzium Negeri Terengganu.

Shafei Abu Bakar. (1991). *Peranan Ulama Dan Kesannya Terhadap Sikap Anti Penjajahan Dengan Rujukan Kepada Pengajaran Tasawuf Sayyid Abdul Rahman bin Muhammad (Tokku Paloh)* Berasaskan Karangannya Ma'arij al-Lahfan, Jawatankuasa Kolokium, Jabatan Sejarah UKM, Masyarakat Melayu Abad ke 19, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Pustaka.

Shafie Abu Bakar. (1991). *Tok Pulau Manis Dan Pengasasan Pendidikan Islam. Dalam Muhammad Abu Bakar Ulama Terengganu: Suatu Sorotan*, suntingan dan pengenalan: Muhammad Abu Bakar, Profesor Datuk. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.

Subhi Soleh. (1964). *Al-Mabahith fi Ulum al-Quran*. Bayrut: Dar al-Ilm li al-Malayin.

Umar Sulaiman al-Asyqar dan Muhammad Othman Syabir, (1996). *Masail fi al-Fiqh al-Muqarin*, Urdun: Dar al-Nafais.

Wake, C.H, (1964). *Malaca's Early Kings and The Early Reception of Islam*, Journey of Southeast Asian History, Vol. 5.

Wan Hussin, Harun Din, (1985). *Al-Da'wah al-Islamiyyah fi Maliziyya Zuhuruha wa Intisyaruha*, Kuala Lumpur: Penerbit Haji Jaafar Siddiq bin Haji Salam.

Zahrah, Muhammad Abu. t.th. *Tarikh al-madhahib al-Islamiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Fikr al-^cArabi.

Zamarali, Fawwaz Ahmad. (1995). *‘Aqa'id a'immah al-salaf*. Bayrut: Dar al-Kitab al-^cArabi.

Zanzalah, Abdul Rahman bin Muhammad, (2001). *Hujjah al-Qiraat*, (Bayrūt: Muassasah al-Risalah, Cet. 5.

TESIS

Berhanundin bin Abdullah. (2009). *Pemerintah dan Ulama dalam Menghadapi Ancaman Kuasa Asing di Terengganu dari Tahun 1888 hingga 1948*. Tesis Doktor Falsafah, Pusat Sejarah, Politik dan Strategi, Fakulti Sains dan Kemanusiaan, Ukm.

Mohd A'Tarahim bin Mohd Razali. (2007), *Perbandingan Qiraat Hafz Dan Warsh Dan Kesannya Pada Hukum Fiqh*. Tesis Sarjana, Jabatan Pengajian al-Quran Dann Sunah, Fakulti Pengajian Islam, UKM.

Muhammad Hana Pizi bin Abdullah (2007), *Pengajian al-Qiraat di Maahad Tahfiz Majlis Agama Islam Kelantan: Suatu Kajian Terhadap Riwayat Syu'bah*, Tesis Sarjana, Jabatan al-Quran Dan Hadis, UM.

Saidi Mohd, (2006), *Tahap Bacaan al-Quran Di Kalangan Pelajar Tingkatan Empat Di Beberapa Buah Sekolah Menengah Terpilih Di Negeri Terengganu*, Tesis P.hd, Universiti Malaya: Jabatan al-Quran Dan al-Hadith.

Wan Mohd Yusof bin Wan Chik, (1999): *Perkaedahan-perkaedahan perundangan islam: sejarah, pengkategorian, fungsi, kaitan dan asas pembentukan*, Tesis sarjana, UKM: Fakulti Pengajian Islam.

Yunus Ma Zheng Bin. (2002), *Persepsi Orang Cina di Kuala Terengganu Terhadap Agama Islam*, Tesis Sarjana Usuluddin, Bahagian Penggajian Usuluddin, Universiti Malaya: Akademi Pengajian Islam.

PROSIDING/ KERTAS KERJA:

Abdul Shukor Husin. (2007). *Dinamika Kurikulum Pengajian Islam Dan Cabaran Dalam Konteks IPTA*, Kertas Kerja Bengkel Halatuju Pengajian Islam Dalam Konteks IPTA, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, UniSZA.

Himpunan Kertas Kerja dalam Prosiding Seminar Qiraat dan Quraa'Universiti Sultan Zainal Abidin, Kampus Gong Badak, Kuala Terengganu, (International Seminar on Qiraat and Qurra, SQ2010) (softcopy), 29-30 Oktober 2010

Khairul Anuar. (2015). *Konsep Sanad Dalam Pembelajaran al-Quran*, Edisi 1, Jurnal Dirasat Quraniyyah, Institut al-Quran Terengganu.

Mohd Tarahim Mohd Razali, Abdillan Hisham Abd Wahab, (2010) Kertas Kerja *Membudayakan, Membumikan Dan Memperkasakan Pengajian Tahfiz Di Malaysia: Satu Penilaian Transformasi*, 'Konvensyen Pensyarah Tahfiz Peringkat Kebangsaan 14 Oktober 2010 bertempat di ILIM, Wilayah Timur, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Besut, Terengganu.

Nazri Muslim et. al, (2011). *Tahap Penerimaan Pelajar Terhadap Peruntukan Orang Melayu dalam Perlembagaan dari PERSpektif Hubungan Etnik di Malaysia*, dalam jurnal *Kemanusiaan UTM* bil.18- Dis 2011 diambil dari, http://www.fppsm.utm.my/download/cat_view/13-jurnal-kemanusiaan/131-bil-18-dis-2011.

Nizaita Omar. (2011). *Qiraat: Kesannya terhadap perbezaan pengistinbatan hukum syarie*, Satu Analisa, Kuala Terengganu: Prosiding Seminar Qiraat dan Quraa' UniSZA.

Sedek Ariffin, (2009), *Kepentingan Talaqqi Dan Musyafahah dalam Pembacaan al-Quran*, Jurnal Darul al-Quran, Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

RUJUKAN INTERNET

Laman sesawang dicapai 18 Februari 2014,
http://www.istana.terengganu.gov.my/asal_usul.php

Laman sesawang dicapai Laman sesawang dicapai 18 Februari 2014,
<http://www.mir.com.my/rb/photography/portfolio/sultan/statemap.htm>

Laman sesawang dicapai 23 Februari 2014,
[http://www.statistics.gov.my/portal/download_Population/files/census2010/Taburan_Penduduk dan Ciri-Ciri Asas Demografi.pdf](http://www.statistics.gov.my/portal/download_Population/files/census2010/Taburan_Penduduk_dan_Ciri-Ciri_Asas_Demografi.pdf)

Laman sesawang dicapai 18 Februari 2014,
http://www.istana.terengganu.gov.my/asal_usul.php

Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
[http://ms.wikipedia.org/wiki/Menteri Besar Terengganu](http://ms.wikipedia.org/wiki/Menteri_Besar_Terengganu)

Laman sesawang dicapai 3.3.1014,
[http://ms.m.wikipedia.org/wiki/Sekolah Menengah Agama Sultan Zainal Abidin](http://ms.m.wikipedia.org/wiki/Sekolah_Menengah_Agama_Sultan_Zainal_Abidin)

Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
http://www.silveromedia.com.my/idrisjusoh/?page_id=501

Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014, www.idrisjusoh.net

Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
http://www.bharian.com.my/bharian/articles/PRKKualaBesut_MukhrizmahubalasjasaTerengganu/Article/

Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
<http://www.bharian.com.my/bharian/articles/UlulAlbabkeseluruhnegara/Article/>

Laman sesawang dicapai 24 Februari 2014,
http://ms.wikipedia.org/wiki/Idris_bin_Jusoh#Program_Ulul_Albab

Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014,
<http://izanoriza.wordpress.com/2012/05/10/sistem-pendidikan-sebelum-kedatangan-british/>

Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014,
<http://izanoriza.wordpress.com/2012/05/10/sistem-pendidikan-sebelum-kedatangan-british/> .

Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014,
http://ms.wikipedia.org/wiki/Sekolah_Menengah_Kebangsaan_Agama_Tok_Jiring#Pengerasas

Laman sesawang dicapai 28 Feb 2014,
<http://izanoriza.wordpress.com/2012/05/10/sistem-pendidikan-sebelum-kedatangan-british/>

Laman sesawang dicapai 03 Mac 2014,
http://www.imtiazbesut.edu.my/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=69&Itemid=66n

Laman sesawang dicapai 03 Mac 2014,
<http://myimtiaz.com.my/v2/content/view/32/41/lang,my/>
<http://www.smid.edu.my/index.php/en/pengurusan/20-maklumat/12-latar>

Laman sesawang dicapai 04 Mac 2014,
<http://www.tranungkite.net/lama/b05/warta701.htm>.

Laman sesawang dicapai 04 Mac 2014 <http://www.unisza.edu.my/>

Laman sesawang dicapai 20 Feb 2014, <http://www.marsah.edu.my/ver/tahfiz/html>,
diakses pada 29/10/2011).

Laman sesawang dicapai 21 Jan 2014 http://jannahamani.blogspot.com/2009/12/ilmu-Qira'at_24.html

Laman sesawang dicapai 21 Jan Mac 2014,
http://pragmatusim.blogspot.com/2010_10_01_archive.html

Laman sesawang dicapai 25 Disember 2013,
<http://www.iium.edu.my/irkhs/programmes/postgraduate/doctoral/phd-arabic-linguistic-studies>.

Laman sesawang dicapai 26 Disember 2013, <http://www.kiperak.edu.my/v2/index.php>.

Laman sesawang dicapai pada 25/7/2010,
<Http://www.iium.edu.my/irkhs/programmes/postgraduate/doctoral/phd-arabic-linguistic-studies>, .

Laman sesawang dicapai pada 26/10/2011. <http://www.kiperak.edu.my/v2/index.php>

Laman sesawang dicapai pada 26/10/2011 <http://www.kuis.edu.my/v2/index.php>

TEMUBUAL

- i. Temubual dengan Ust. Shamsul Bahari bin Mahmud pada 19/10/2013, jam 10.45 pagi bertempat di pejabat beliau. Beliau pensyarah Quran, Tauhid Dan Akidah, Institut al Quran Terengganu berkelulusan B.A Hons dalam bidang Quran dan Qiraat dari Ma'had Qira'at al Shubra, Kaherah dan M.A Akidah Dan Pemikiran, Universiti Malaya dan Dip. Pendidikan Universiti Perguruan Sultan Idris (UPSI).
- ii. Temubual dengan Ust Muhad bin Bidin al-Hafiz pada 20 Feb 2014, jam 10.00 pagi, bertempat di pejabat beliau. Beliau pensyarah al-Quran dan Qiraat,

(merangkap Timbalan Pengarah Institut al-Quran Terengganu), Institut al Quran Terengganu berkelulusan B.A Hons dalam bidang Quran dan Qiraat dari Ma'had Qira'at al Shubra, Kaherah dan M.A al-Quran dan As-Sunnah, Universiti Kebangsaan Malaysia dan Dip. Pendidikan Universiti Perguruan Sultan Idris (UPSI).

- iii. Temubual dengan Dr. Syarifah Nor Shahbani binti Syed Bidin pada 20 Mac 2014, jam 9.00 pagi bertempat di pejabat beliau yang dilakukan kepada mantan Ketua Pusat Pengajian al-Quran & As-Sunnah. Beliau sekarang adalah Timbalan Dekan FKPI (Penyelidikan dan Inovasi), UniSZA. Beliau berkelulusan P.hd dalam bidang Usuluddin.
- iv. Temubual dengan Prof. Madya Dr. Engku Zaki bin Engku Alwi (Prof. Madya. Pusat Pengajian Usuluddin, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, UniSZA), pada 12 Mac 2014, jam 11.00 pagi bertempat di bilik beliau. Beliau berkelulusan P.hd dalam bidang Usuluddin.
- v. Temubual dengan Ust Abd. Mannan bin Mohamad (Pensyarah dalam bidang al-Quran dan Qira'at, INSPI), pada 1 April 2014. Beliau merangkap sebagai penyelarasan dan pensyarah Unit Diploma di INSPI. Berkelulusan sarjana muda bidang al-Quran dan Qiraat.
- vi. Temubual dengan Ustaz Abd. Salam al-Hafiz pada 20 Disember 2013, jam 2.00 petang bertempat di bilik beliau, Beliau merupakan mantan pensyarah al-Quran di Unisza sejak zaman KUSZA lagi dan sekarang bertugas sebagai pensyarah kontrak di IQT). Berkelulusan sarjana muda dalam bidang al-Quran dan Qiraat.
- vii. Temubual dengan Ustaz Zainal Abidin bin Ahmad al-Hafiz pada 14 Mac 2014 (seorang pesara guru al-Quran di Sekolah Menengah Agama Tok Jiring).
- viii. Temubual dengan Wan Azman bin Wan Abdullah (Penyelaras IMTIAZ) pada 11 Mac 2014, jam 8.30 pagi, bertempat di pejabat beliau. Beliau merupakan pegawai yang bertanggungjawab menyelaras perjalanan pengurusan Sekolah Intiaz ini.
- ix. Temubual dengan Tuan Haji Ramli bin Ismail (Penolong Pengarah Sumber Manusia JHEAT), pada 13.3.2014, jam 11.00 pagi, bertempat di Pejabat Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Terengganu (JHEAT) tingkat 4.